Jesuit-Krauss-McCormick Library
BS2330 .S358
Schneckenburger, M. (Matthias), 1MAIN
Beitrèage zur einleitung ins Neue Testam
3 9967 00108 8199

BS
2330
S358

ACCESSION NUMBER

27513

The Virginia Library
McCormick
Theological Seminary
of the
Presbyterian Church, Chicago.

From the _____ Fund.

RECEIVED _____

Beiträge

zur

Einleitung ins Neue Testament

und

zur Erklärung

seiner

schwierigen Stellen

von

Matthias Schneckenburger,

Dr. der Phil. und Repetent.

Stuttgart,

bei F. C. Löflund und Sohn.

1832.

K.K. & L.B. DOUBLETTE STUTTGART

Ecv

BIBLIOTHECA REGIO-MONTANA
269

BS
2330
S358

Seiner Hochwürden

Herrn

Dr. und Prof. de Wette

in Basel

zugeeignet.

Seiner Hochwürden

Herrn

Dr. und Prof. de Wette

in Basel

zugeeignet.

Billig sollte ich Bedenken tragen, dem Meister in der Einleitungs-Wissenschaft diese geringen Versuche darzubringen. Allein da zu der hohen Achtung, welche ich längst vor dem Gelehrten hegte, durch das Glück persönlicher Bekanntschaft die grösste Verehrung und Liebe für den Menschen kam, so überwand der Wunsch, diese Ihnen zu bezeugen, alle Bedenklichkeit. Sie empfangen hier nur Bruchstücke, meistens Bruchstücke umfassenderer Arbeiten, mit denen ich mich gegenwärtig beschäftige. Diese zusammendrucken zu lassen, anstatt sie in Zeitschriften hin und her zu zerstreuen, schien desshalb passend, weil sie sich sämmtlich auf Einen Gegenstand, die historische Grundlage unsers Glaubens und unsrer Theologie, beziehen. In Manchem werden Sie nicht mit mir übereinstimmen, werden namentlich grössere Bestimmtheit der aufgestellten Resultate finden, als Ihr kritischer Forscher-Geist erlauben mag. Doch hoffe ich, dass Sie nirgends das Bestreben vermissen

sollen, die Thatsachen unbefangen zu untersuchen, und nur auf Gründe hin eine Behauptung zu wagen. Ihr Urtheil in diesem Felde, das Ihnen seinen neueren gründlichen Anbau verdankt, wird mir von bedeutendem Gewichte seyn, und am ehesten von der Unhaltbarkeit meiner Ansichten mich überzeugen. Gott schenke Ihnen noch ferner Kraft und Segen, durch Wort und Schrift der Kirche und Theologie, wie bisher, zu nützen. Voll dankbarer Verehrung

der Verfasser.

Inhalt.

Seite

I. Chronologie der Leidenswoche . . . . . 1.

II. Bemerkungen über das Verhältniss zwischen Matthäus und Lukas . . . . . 16.

III. Andeutung möglicher Zweifel an dem apostolischen Ursprung des Evangeliums Matthäi . . . 23.

IV. Uebersetzung und Erklärung von Matth. XI, 12. 16. 58.

V. Vom ungerechten Haushalter . . . . . 43.

VI. Das Evangelium Johannis und die Gnostiker . . 60.

VII. Die Pharisäer, Religionsphilosophen? oder Asceticker? . . . . . 69.

VIII. Die Pfingstbegebenheit . . . . . 76.

IX. Mildere Ansicht mehrerer Juden vom neuentstandenen Christenthum . . . . . 88.

X. Die natürliche Theologie des Paulus und ihre Quellen . . . . . 94.

XI. Bemerkungen über Röm. VIII, 18. ff. . . . . 118.

XII. Uebersetzung und Erklärung von 2 Cor. V, 1—5. 124.

XIII. Aphorismen über den Brief an die Epheser . . 133.

XIV. Nachtrag über die colossischen Verführer . . . 146.

Seite

XV. Der Brief an die Hebräer und der an die Laodicener . . . . . 153.

XVI. Ueber die Abfassungszeit der Briefe an die Thessalonicher . . . . . 165.

XVII. Anfrage über 1 Tim. I, 3. . . . . 182.

XVIII. Die zwei schwierigsten Stellen des N. T. . . . 140.

XIX. Ueber den theologischen Charakter und die Abfassungszeit des Briefes Jacobi . . . . . 196.

XX. Scholien zum Briefe des Judas . . . . . 214.

XXI. Aphorismen über den Antichrist . . . . . 226.

I.

Chronologie der Leidenswoche.

Ohne auf Darstellung und Kritik der verschiedenen, besonders über die letzten Tage dieser Woche sehr differirenden, Ansichten, welche einen Widerspruch zwischen Johannes und der Anderen Berichte finden wollen, weiter einzugehen, als nöthig seyn wird, um unsre Erklärung einiger neutestamentlichen Stellen zu rechtfertigen, machen wir mit den ganz deutlich und unbestreitbar bezeichneten Gränzen den Anfang, und versuchen, das Dazwischenliegende auf die einfachste und natürlichste Weise gemäss den hin und wieder eingestreuten Zeitangaben des Evangelisten zu bestimmen.

1) Sechs Tage vor Ostern, d. h. also den 8ten Nisan kam Jesus nach Bethanien (Joh. XII, 1.).

2) Nach einem Sabbat, als der erste Wochentag anbrach, gieng Maria Magdalena und die andre Maria, das Grab zu besehen (Matth. XXVIII, 1. Joh. XX, 1.).

Diese beiden Angaben werden wegen ihrer genauen Zeitbestimmung als richtig vorausgesetzt. Die letzteren Stellen aus Matthäus und Johannes erklären einander; oder vielmehr Johannes Angabe wird durch Matthäus bestimmt. Denn an sich konnte *μιᾷ τῶν σαββάτων*, *ὀψὲ τῶν σαββάτων*, auch: an einem der Festtage, oder: nach dem Feste heissen, wenn nicht

das bei letzterem hinzugefügte: τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων deutlich genug den ersten Wochentag, der auf den Sabbat folgt, bezeichnete. (Siehe die Ausleger besonders Kühnöl und Fritsche, und vgl. Joh. XX, 19.). Die kleine Differenz zwischen Matthäus und Johannes, dass die Frauen bei jenem Abends bei diesem Morgens zum Grabe kommen, geht uns hier nicht weiter an; genug es war der erste Wochentag, der Sonntag, an welchem die Frauen das Grab leer fanden. Auf die Berechnung der 3 Tage hat jene Differenz keinen Einfluss, da, während man zwar sagen kann, nach Johannes Angabe sey, auf jüdische Weise gerechnet, der Sonntag auch noch dazu zu zählen, nach Matthäus aber diess schwieriger, doch auch in des Letzteren Bericht nicht nothwendig enthalten ist, dass Christus noch am Sabbat auferstanden sey, weil die Frauen, die den Sabbat zu Hause abwarteten, unmöglich im ersten Augenblick des Sonntags zur Stelle seyn konnten; so dass also immer noch ein kleiner Rest des dritten Tags übrig bleibt.

3) Am Sabbat waren sie still und ruhig nach dem Gesetz. (Luc. XXIII, 56.)

Vorher hatten sie sich Spezereien zur Einbalsamirung des Körpers verschafft, und zwar nach einem Festtage, σάββατον, Marc. XVI, 1. — Am Kreuzigungstage selber kann diess nicht mehr wohl geschehen seyn, wie es Lukas (XXIII. 56.) darzustellen scheint. Die Frauen konnten ja nicht wissen, dass ihnen der Leichnam würde ausgehändigt werden. Die Erlaubniss von Pilatus muss erst gegen Abend gesucht und erhalten worden seyn, weil man wegen des anbrechenden Festes so sehr mit der Grablegung eilte. Auch ist nicht denkbar, dass die Frauen, welche ja mit Tagesanbruch (Marc. XVI, 2.) an das Grab kamen, schon an

diesem Tage die Spezereien gekauft haben sollten. Es scheint also am wahrscheinlichsten, dass vor dem Sabbat, nach welchem sie ans Grab kamen, und nach dem Feste, vor welchem Christus beerdigt wurde, die Frauen ihre Zubereitungen trafen, also an einem dazwischen liegenden Werktag. Ein solcher dazwischenliegender Werktag wird auch nothwendig gefordert durch Matth. XXVII, 62., wo es heisst, dass die Priesterschaft sich zu Pilatus begeben habe, um eine Wache an das Grab auszuwirken. Denn woher sollte diese Geschäftigkeit am Sabbat kommen? Woher sollte die sonderbare Bezeichnung für den Sabbat, und zwar für einen durch das Zusammenfallen mit einem Osterfesttage so ausgezeichneten Sabbat kommen ἡ μετὰ τὴν παρασκευήν? Wurde ja die παρασκευὴ nach dem Feste oder Sabbat genannt, warum nun der Sabbat nach dem Rüsttag bezeichnet? Kühnöl scheint diess gefühlt zu haben, und verlegt daher den Gang zu Pilatus noch auf den Freitag, „die veneris, eo ipso die, quo Christus in crucem actus erat, ineunte Sabbato, qui Judaeorum more die veneris post solis occasum incipiebat", also: „am folgenden Tag, welcher schon nach der Parasceue beginnt." Kaum mochte aber jener Sabbatabend, der physikalisch noch zum früheren Tage gehörte, ἐπαύριον heissen können. Dann sieht man nicht, warum die Priester bis zum Anbruch des Sabbats gewartet, oder warum sie nicht den folgenden Tag erwartet haben. Ferner war der Sabbatvorabend wohl so heilig als der Sabbattag, so dass sie sich daran kaum erlaubt haben würden, den Stein zu versiegeln. Es ist aber hiedurch der Ausdruck μετὰ τὴν παρασκευὴν durchaus nicht erklärt. Die παρασκευὴ muss nothwendig hier etwas anderes bedeuten als einen Rüsttag im gewöhnlichen Sinn, wenn der folgende Tag nach ihr bezeichnet

wird. Der Sabbat kann niemals heissen der Tag nach dem Vorsabbat. Ich übersetze: *τῇ ἐπαύριον ἥ τις ἐστὶ μετὰ τὴν παρασκευὴν* = am folgenden Tag, nehmlich (nicht am folgenden Tag nach der Kreuzigung, sondern) nach der *παρασκευὴ*. (Eben so Marc. XV, 16. *ἔσω τῆς αὐλῆς, ὅ ἐστι πραιτώριον* = nehmlich ins Prätorium s. Schleusner).

5) Was ist nun diese *παρασκευὴ*? Marcus erklärende Glosse, *ὅ ἐστι προσάββατον* kann schwerlich entscheiden, da, abgesehen von ihrer diplomatischen Verlasslichkeit, die sich bezweifeln liesse, *σάββατον* jedes Fest heissen, und jenes *προσάββατον* nur die Worterklärung von *παρασκευὴ* seyn kann. Auch Lucas (XXIII, 54.) *καὶ ἡμέρα ἦν παρασκευὴ καὶ σάββατον ἐπέφωσκε* kann nicht für eine die Erzählung anschaulich weiterführende, oder überhaupt nur beleuchtende Angabe gehalten werden, da ebenfalls zweifelhaft bleibt, ob *σάββατον* nicht ein Festtag des Ostercyklus, ob *καὶ ἡμέρα ἦν παρασκευὴ* die Zeitangabe für das Vorhergehende, oder eine Erklärung des *σάββατον* seyn soll, das bevorstand, vorausgesetzt, dass wirklich ein Ostersabbat sich als *παρασκευὴ* bezeichnen lässt. Das würde auf jeden Fall die grösste Schwierigkeit haben, das eigentliche und erste Passahfest nur als *παρασκευὴ* auf einen Sabbat bezeichnet seyn zu lassen.

Wenden wir uns also zu Johannes. Dieser berichtet (XIX, 31.), dass die Juden die Leiber der Gekreuzigten nicht haben am Kreuze lassen gewollt *ἐν τῷ σαββάτῳ, ἐπεὶ παρασκευὴ ἦν· ἦν γὰρ μεγάλη ἡ ἡμέρα ἐκείνου τοῦ σαββάτου*. Die abgenommenen Leichname werden nun (42.) *διὰ τὴν παρασκευὴν τῶν Ἰουδαίων* in ein nahes Grab gebracht. Kühnöl erklärt letzteres: quoniam dies praeparatorius in finem vergebat: ersteres: nempe in eundem diem incidebat etiam festi paschatos initium, erat ergo sabbatum illud maxime solenne.

Allein von dem Gezwungenen dieser Deutung der angeführten Worte abgesehen, hienach muss Kühnöl nicht nur dieses grosse Fest des Passah, von Lukas einfach als den Sabbat, an welchem die Frauen sich still verhielten (XXIII, 56.) von Matthäus (XXVII, 62.) noch auffallender als den auf den Rüsttag folgenden Tag bezeichnet werden, sondern auch an diesem grossen Feste selbst, welches das Passah und einen Sabbat in sich vereinigte, die Priesterschaft sich zu Pilatus, ja an das Grab des Hingerichteten, um es zu siegeln, begeben lassen, welche sich (Joh. XVIII, 28.) sogar den Tag vorher, also am blossen Rüsttag, gescheut hatte, des Haiden Pallast zu betreten. Zu dem musste entweder ein Widerspruch zwischen Johannes und den andern Evangelisten statuirt, oder angenommen werden, dass Jesus das Passahlamm vor der gesetzlichen Zeit genossen habe, was in den 3 ersten Evangelisten nicht ohne Gewalt gegen die Natürlichkeit ihrer Erzählung gefunden werden könnte. Wie wenn die παρασκευὴ τῶν Ἰουδαίων einer der Festtage des Ostercyklus wäre? Diess würde sehr gut zu folgender Erklärung der angeführten Stellen aus Johannes passen: 31. Die Gerichteten sollten nicht am Kreuze bleiben am Feste, denn es war die Parasceue, das grosse Fest, dessen Feyer dadurch gestört worden wäre. V. 42. Eben wegen der παρασκευὴ, wegen des einbrechenden grossen Festes wurde Jesus in das nächste Grab gelegt.

Wer erlaubt uns nun aber, die παρασκευὴ selbst für einen bestimmten hohen Festtag des Ostercyklus zu nehmen? Wenn wir Philo glauben dürfen, so wurde zu seiner Zeit Ein Festtag des Ostercyklus ausgezeichnet, der den Namen ἀζαχύων ἀπαρχὴ oder ἱερὸν δρᾶγμα führte, (de septenaris et festis p. 1178. ss.

ed. Paris.) ein Dankfest für die Fruchtbarkeit der Saaten, welche der Erndte entgegenreifen, und für die Fruchtbarkeit des Landes überhaupt. Ein Rockenbüschel wurde als Opfer dargebracht (p. 1193.). Die Hauptsache ist aber, dass man diess Fest als Vorfest auf ein noch grösseres, auf das der Pfingsten, betrachtete, welches das eigentliche Erndtefest war, wie folgende Stelle ausspicht:

A. a. O. S. 1192. D. τοσαύτας ἔχουσα προνομίας ἡ ἐπὶ τῷ δράγματι πανήγυρις, προεόρτός ἐστιν ἑτέρας ἑορτῆς μείζονος· ἀπὸ γὰρ ἐκείνης τῆς ἡμέρας πεντεκοστὴ ἀριθμεῖται.

(Bretschneider's Lexicon zum N. T. p. 226. zeigt, dass παρασκευὴ und προέορτος, προεόρτιος bei Philo völlig synonym ist). Hienach möchte es mehr als eine ingeniöse Vergleichung, und vielmehr eine Anspielung auf die wirkliche Festterminologie seyn, wenn Origenes contra Celsum VIII, 22. das Passah die παρασκευὴ auf die πεντεκοστὴ als κυριακὴ nennt. Ist diess nun auf die genannten Stellen des Johannes anzuwenden erlaubt, so hätten wir das grosse Frühlingsfest, vor welchem bei schon anbrechender Nacht Jesus, der den Nachmittag vorher Gestorbene, in der Schnelligkeit beigesetzt worden war. Hier fände nun die Bezeichnung des Matthäus, ἥτις ἐστὶ μετὰ τὴν παρασκευήν ihre Rechtfertigung, als Nachklang von der wahren Bedeutung der παρασκευὴ, welche die 3 Synoptiker bei wachsender Zeitferne nach und nach verloren und mit der παρασκευὴ vor einem Sabbat verwechselt zu haben scheinen. An dem Tage nach diesem Parasceuenfeste wären die Priester für Bewachung des Grabes, und die Frauen, eben nach diesem „Sabbat“ für Spezereien besorgt gewesen. Dass die Priester eine Wache bis an den dritten Tag verlang-

ten, kann nicht entgegen seyn, indem es ja willkührlich ist, von dem Tag der Grablegung an, oder von dem der Bitte zu zählen. Sie mussten natürlich gegen das Ende der 3 Tage am ehesten eine listige Entfernung des Leichnams durch die Jünger besorgen.

6) Wir hätten nun aber (4, 5.) für die Dauer des Aufenthalts Jesu im Grabe gerade 3 Tage, nehmlich eben diese παρασκευὴ, den Tag nach der παρασκευὴ und den Sabbat (2, 3.). Dass um die Voraussage Christi von den 3 Tagen zu retten, diese Annahme durchaus nicht nöthig ist, haben wir oben (2) angedeutet. Es sey aber erlaubt zu bemerken, dass sie ihr auch nicht entgegensteht. So gut als man in der gewöhnlichen Meinung den Stellen (Luc. XVIII, 33. Marc. IX, 31.) zu lieb, die bloss vom dritten Tag sprechen, die anderen, welche drei ganze Tage nennen auf die bekannte hebräische Ungenauigkeit in Zeitbestimmungen bezieht, so gut wird es auch angehen, eben die unbestimmteren nach denjenigen zu erklären, welche eine genauere und ausführlichere Zeitangabe enthalten. Joh. II, 20. ἐν τρισὶν ἡμέραις konnte doch wohl nicht sogut von Einem Tage, zu dem noch einige kleine Reste des vorhergehenden und nachfolgenden gezählt wurden, gesagt werden, als von 3 vollen Tagen. Hier hätte Jesus, im Falle er nur jenes meinte, sagen können, dass er in Einem Tage den neuen Tempel bauen wolle. Am bestimmtesten lautet aber Matth. XII, 39. ὥτως ἔσαι ὁ υἱὸς τῦ ἀνθρώπυ ἐν τῇ καρδία τῆς γῆς τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας. Ist diess eine Prophezeihung, so darf sie doch wohl wörtlich genommen werden; ists ein vaticinium post factum, so könnte man darin die Bestätigung des gewonnenen Resultats durch einen Augenzeugen, oder wenigstens durch die älteste Tradition

finden. Wo bleiben dagegen nach der gewöhnlichen Erklärung die 3 Nächte *)?

7) Wie ist nun aber weiter rückwärts zu gehen? Jesus musste nach dem Ausgeführten nicht am Freitag, sondern am Mittwoch gestorben seyn, an seinem Kreuzigungstage. Die Frage kann jetzt nur seyn: Ist dieser Todestag der eigentliche erste Passahtag oder der ihm vorhergehende? Wenn die obige Erklärung von παρασκευὴ sich rechtfertigen lässt, so kann das: παρασκευὴ Joh. XIX, 14. und die Scheu der Juden, sich zu verunreinigen (28.) keinen Grund mehr enthalten, dem Johannes die letztere Meinung zuzuschreiben. Es müsste vielmehr dort παρασκευὴ im gewöhnlichen Sinn als Vortag auf ein Fest, und πάσχα, welches hinzugesetzt eben auf den gewöhnlichen Sinn jenes Worts hinwiese, als ein Fest im Ostercyklus, nehmlich als das Manipelnfest, die grosse Parasceue auf Pfingsten, genommen werden (wie denn bereits von den Erklärern nachgewiesen wurde, dass (28.) ἠγάγειν τὸ πάσχα allgemein als Theilnahme am Festkultus während der Passahwoche zu deuten sey (vgl. Lücke z. d. St. und Franke in Winer und Engelhard's Journal, B. 7. S. 257.; der ἄγωσι vorschlägt = agere

*) Johann Heinrich Drümel hat behauptet, dass Christus am Mittwoch gestorben sey, wobei er sich ebenfalls vornehmlich auf die Stelle in Matthäus stützte. Johann Albrecht Bengel (Beweis dass Christus an keinem Mittwoche sondern am Freitag gestorben sey 1746.) premirt vornehmlich das Wort παρασκευὴ als Freitag, und nimmt jene drei Tage und drei Nächte als unbestimmt, oder meint auch das Seyn ἐν καρδίᾳ τῆς γῆς könne auf die tiefste Erniedrigung Christi noch vor seinem Begräbnisse sich mit beziehen. S. Dr. Joh. Alb. Bengel's Leben und Wirken von Buck 1831. S. 341.

halten) wenn nicht, was das allerwahrscheinlichste seyn möchte, der ganze Vers 14. ein unächtes Einschiebsel ist (s. Kühnöl). Auch das ἐν τῷ πάσχα (XVIII, 139.) an welchem der Landpfleger einen Gefangenen losgeben will, ist nicht nothwendig der eigentliche erste Passahtag, sondern überhaupt das Fest. Dagegen (XII, 29.) die ἑορτή, auf welche Judas nach der Vermuthung der Jünger einkaufen sollte, eben das grosse Frühlingsfest seyn müsste. Dass nehmlich, ungeachtet Fest auf Fest folgte, doch noch jene Anweisung hätte gegeben werden können, ergiebt sich aus der wegen der Festreisenden eingeführten Sitte, sogleich nach der Verzehrung des Passah den Werktag eintreten zu lassen. (Vgl. mit Deut. XVI, 7. Lightfoot Ministerium templi etc. p. 727., ex Thosapht in Pesach VIII. In paschate Aegyptiaco dicitur: Nemo vestrum limine aedium suarum exibit ad matutinum tempus; sed sic non fuit in sequentibus generationibus. Ubi comedebant pascha in Aegypto ibi etiam pernoctare debuerunt: sed posterioribus temporibus comedebant in uno loco et pernoctabant in alio; Joh. XVIII, 1.).

An diesem auf die Nacht des Passah folgenden, zu ihr nach jüdischer Rechnung gehörigen, Tage, der nicht mehr festtäglich im strengen Sinne war, lässt sich nun allerdings auch denken, dass die Feinde Jesu ihre Pläne gegen sein Leben auszuführen unternommen haben, nachdem er selbst noch im Kreise seiner Schüler das Fest gefeyert hatte, das er am Tage der süssen Brode, d. h. an dem dem Osterabend vorhergehenden Tage, welcher wegen der Entfernung des Sauerteigs schon diesen Namen führte, bestellt hatte (Matth. XXVI, 17.).

8) Es fragt sich nun aber, ob die Thatsachen vom

letzten Male Christi an bis an sein Begräbniss wirklich nur Einen Tag oder vielmehr nur einen Tagestheil ausfüllen? Die Zeitbestimmungen der Hauptvorfälle des Todestags, ὥρα ἐννάτη· (Matth. XXVII, 46. Marc. XV, 34. Luc. XXIII. 44.), wo Jesus die letzten Worte sprach, ἕκτη, (Luc. XXIII, 45. Marc. XV, 34.) wo die dreistündige Finsterniss begann; τρίτη, wo er gekreuzigt wurde, leiten auf die Mitte des Vormittags, etwa 9 Uhr Morgens, als die Zeit, in welcher die Strafe gerade vollzogen zu werden anfieng. Die nächstvorhergehende Zeitbestimmung ist nun die der Zusammenberufung des ganzen Synedriums, welche sogleich mit Anbruch des Tages geschah, der auf die Gefangennehmung folgte (Matth. XXVII, 1. Marc. XVI, 1. Luc. XXII, 66. Joh. XVIII, 28. Sollte diess zugleich der Todestag seyn, so müsste in die wenigen Vormittagsstunden von der ersten bis zur dritten, jedenfalls in die erste Hälfte des Vormittags, wie es auch mit der verschiedenen Länge der Stunden beschaffen gewesen seyn mag, folgende Reihe von Thatsachen fallen:

a) Die vollständige Versammlung des hohen Raths, der laut Matth. XXVI, 3. noch nicht darauf gefasst war, was also nicht so augenblicklich geschehen konnte;

b) das Verhör vor dem hohen Rath;

c) das Ueberliefern des Gefangenen an Pilatus;

d) die Unterredung des reuigen Judas mit den Priestern;

e) das erste Verhör Jesu vor Pilatus, der nach Anhörung der Juden, wozu er herausgetreten war, sich ins Richthaus begiebt, Jesum über sein Königthum befragt, ihn schuldlos findet, seine Loslassung den Juden vorschlägt, neue Beschuldigungen hört und einen Ausweg versucht;

f) das Ueberschicken an Herodes, der Jesum vieles fragt, ohne Antwort zu erhalten, die Klagen der Priester vernimmt, den König zum Gespötte ausstafiren und zurückbringen lässt;

g) Pilatus neuer Versuch, die Ankläger zum Schweigen zu bringen, und Vorschlag, Jesum mit einer körperlichen Züchtigung loszulassen;

h) die Warnung der Gemahlin des Pilatus;

i) wiederholter Versuch, das Volk zur Milde zu stimmen, mit Geisselung;

k) neues Verhör über den Sohn Gottes. Schweigen Jesu. „Der Kaiser ist unser König."

l) Händewaschen des Pilatus, Verurtheilung;

m) Verspottung Jesu durch die Soldaten mit Purpurkleid und Akanthus-Krone;

n) Umkleidung und Abführung zur Kreuzigung nach der Schädelstätte.

Bei aller Eilfertigkeit, welche im Interesse der feindseligen Priesterschaft war, um das Volk nicht zur Besinnung, und um es nicht unter den Fremden, deren Anhänglichkeit an Jesus gefürchtet wurde, zum Aufstand kommen zu lassen, ist doch unglaublich, dass alle die genannten Vorfallenheiten in einem einzigen Tagesviertel zusammen geschehen seyn sollten. Mehrere der einzelnen Umstände sind so, dass sie ohne längeren Verzug gar nicht Statt haben konnten. Wie sollte ein Richter, dem es doch nach der ganzen Darstellung wirklich darum zu thun ist, den Unschuldigen zu retten, und der öftere Versuche diessfalls macht, sich in so kurzer Zeit haben bestimmen lassen, dass die Furcht gegen seine Ueberzeugung den Ausschlag gab? besonders scheint mir die Warnung seiner Gemahlin, durch ein vornächtliches Traumgesicht veranlasst, darauf hinzuweisen, dass sie schon

den Tag vorher den Gerechten, mit dessen Blut ihr Mann nichts zu schaffen haben sollte, auf Tod und Leben bei ihm angeklagt wusste. —

Es kommt nun aber noch eine neue Zeitbestimmung bei Johannes (XIX, 14.) in Betracht, der die Verurtheilung auf die sechste Stunde setzt. Ist dieser ganze Vers ächt, so weiss ich ihn nicht besser mit den andern obigen Angaben zu vereinigen, als dass Johannes nicht dem jüdischen Calender folgt, sondern die Stunden von Mitternacht an zählt. So wäre es etwa unser 6 Uhr Morgens, also immer noch früh, doch schon einige Stunden nach Tages-Anbruch. Die 3 Stunden von 6 — 9 Uhr würden nun hinreichend ausgefüllt durch

a) Warnung der Gemahlin, und Pilatus neuen Versuch —

b) Händewaschen und Verurtheilung

c) Abführung Jesu in die Cäserne, Bekleidung mit dem Purpur, Mishandlung durch die Soldaten,

d) Umkleidung und Abführung nach Golgatha, das doch immer in einiger Entfernung, mindestens eine halbe Stunde von Jerusalem war, oder doch von der Caserne entfernt lag, und wohin der Gang des Erschöpften wohl nicht eilig war.

e) Kreuzigung der drei Verurtheilten.

Gewiss nicht zu wenige Thatsachen, um 3 Stunden reichlich auszufüllen. Dass nun aber alles Frühere (oben a—f) auf den vorhergehenden Tag fallen muss, daran kann nicht wohl gezweifelt werden, und die Rücksendung von Herodes möchte wohl den Schluss desselben bilden. Somit hätten wir den Tag vor dem Todestag den Prozess Jesu vor Pilatus und Herodes. In die diesem Tag vorhergehende Nacht und den Morgen desselben fiele die Gefangennehmung und das Verhör vor dem hohen Rathe.

9) Wenn aber ausgemacht ist, dass Jesus noch das Osterlamm mit seinen Jüngern in Freiheit, und zwar eben am Passah-Abende genoss (Matth. XXVI, 30. 34. etc.): so können wir uns nur dann erlauben, seinen Process 2 Tage dauern zu lassen, wenn etwa die Zwischenzeit zwischen dem Manipelnfest und Passah-Abende 2 Tage betrug, was sich wirklich aus Philo, verglichen mit Lev. XXXIII, 5—15. zu ergeben scheint. Denn jener zählt nicht nur als 3 verschiedene Festtage im Ostercyklus auf (de septenario et festis p. 1174.) *τὸ πάσχα, τὸ ἱερὸν δρᾶγμα* und *τὰ ἄζυμα*, sondern berichtet auch, dass nachdem von Mittag bis Abend geschlachtet worden sey, am 14ten Nisan das allgemeine Fest gefeiert wurde (*ἄγεται ἡ πανήγυρις θυσία* p. 1190. D, vgl. Lev. XXX, 5. — „am 14ten zwischen den Abenden,"); dass der 15te Nisan als eigentliches Fest der süssen Brode begangen wurde, (*τῆς δὲ ἑορτῆς (τῶν ἀζύμων) διχόμενος ἄρχει ἡ πεντεκαιδεκάτη*, 1191. A. vgl. Lev. — 6." am 15ten ist das Fest der ungesäuerten Brode;) wesshalb er diess Fest mit jenem verbunden nennt (*συνάπτει δὲ τοῖς διαβατηρίοις ἑορτὴ, ἄζυμα* 1190. D.); dass das Fest der süssen Brode vom 15ten Tage an 7 Tage daure (1191. B. Lev. 6.); und dass der 2te Tag von diesen 7, also der 16te Nisan das Garbenfest heisse (*ἑορτὴ δ' ἐστὶν ἡ μετὰ τὴν πρώτην ἐυθυς ἡμέρα, ἥτις ἀπὸ τῦ συμβεβηκότος ὀνομάζεται δρᾶγμα*, p. 1191. E. Leo — V. 15. „vom andern Tag des Sabbats da ihr die Webegarbe brachtet.") Zwischem dem Passah-Abende, dem Anfang des 14ten Nisan, nach unsrer Zeitrechnung dem Abend des 13ten, und dem Anfang des Garbenfestes, oder der grossen Parasceue, am 15ten Abends sind also der ganze 14te und 15te Nisan zwischen inne, und somit bleiben uns wirklich 2 Tage, um den Stoff der Begebenheiten von der Ge-

fangennehmung Christi an in der Nacht des 14ten, d. h. in der Nacht vom 13ten auf den 14ten, bis zum Tode darein zu theilen

10) Wir haben demnach folgendes Schema:

14. Nisan, jüd. d.h. 13. Abend —14. Abend } Abendmahl, Gang nach dem Oelberg, Gethsemane, Gefangennehmung, Verhör vor Kaiphas, vor dem Rathe, vor Pilatus, vor Herodes. Passahfest, dessen 2te Hälfte als Werktag galt.

15. Nisan 14.Ab.—15.Ab. } Wiederholtes Verhör vor Pilatus, Verurtheilung, Kreuzigung, Abnahme, Begräbniss.
Erster Tag des 7tägigen Ostercyklus (ἄζυμα) zugleich Rüsttag auf das grosse Manipelnfest.

16. Nisan 15.Ab.—16.Ab. } Parasceue (auf Pfingsten) Garbenfest.

17. Nisan 16.Ab.—17.Ab. } Wache am Grab bestellt. Besorgung der Specereien. Tag nach der Parasceue.

18. Nisan 17.Ab.—18.Ab. } Sabbat, der eine Woche schliesst, Sabbatruhe.

19. Nisan 18.Ab.—19.Ab. } Auferstehung. Erster Wochentag.

Vorwärts aber

13. Nisan 12.Ab.—13.Ab. } Erster Tag der süssen Brode im weitern Sinn. Absendung der zwei Jünger um das Mahl zu besteilen. Jesus in Bethanien.

12. Nisan 11.Ab.—12.Ab. } Verkündigung des Todes in Bethanien; — zwei Tage vor Ostern.

11) Nun wären noch 4 Tage übrig von den sechsen vor Ostern (1.). Setzen wir die Ankunft Jesu zu Bethanien auf den 8ten, so kann das Gastmahl

im Hause Simonis schon am folgenden Tage Statt gefunden haben, ein Willkommsmahl, an dem die Freunde theilnahmen (Joh. XII, 2.). Den wiederfolgenden Tag (10. Nisan) wäre der messianische Einzug in Jerusalem geschehen (Joh. XII, 2.). Am 11. Nisan Sabbat, correspondirend dem 18ten, Verfluchung des Feigenbaums (Marc. XI, 13.). Die Austreibung der Wechsler aus dem Tempel möchte aber besser mit Matthäus auf den vorhergehenden Tag zu setzen seyn (XXI, 12.), weil sich am Sabbat kein Unfug dieser Art denken lässt. Die letzten Lehrvorträge, welche Johannes und Matthäus beschreiben, mussten hienach am 10, 11, 12 in Jerusalem Statt gefunden haben, von wo sich Jesus gegen Abend immer wieder an den Oelberg oder nach Bethanien zurückzog (Luc. XXI,37.). Am 13. ist glaublich, dass er sich wegen der Festzubereitungen in Jerusalem, den Tag über zu Bethanien aufgehalten und gelehrt habe. Der Einzug in Jerusalem am 10. Nisan correspondirt dem an diesem Tage vorgeschriebenen Auswählen des Passahlamms (Philo a. a. O. p. 1174. ss.), welche mystische Bedeutung bereits Lightfoot hervorhebt l. c. p. 728. quandoquidem ea ipsa die (decima) asello insidens Hierosolymam ingressus est, et obtulit semel ipsum ut sumeretur in illud sacrificium.

Demnach:

11. Nisan 10. Ab. — 11 Ab.	Sabbat. Jesus lehrt zu Jerusalem. Verfluchung des Feigenbaums.
10. Nisan 9. Ab. — 10. Ab.	Messianischer Einzug in Jerusalem, Tempelreinigung, Disputation mit der Priesterschaft.
9. Nisan 8 Ab. — 9 Ab.	Gastmahl im Hause Simons. Maria Magdalena. Judas Unwille.
8. Nisan	Ankunft in Bethanien.

II.

Bemerkungen über das Verhältniss zwischen Matthäus und Lukas.

(Vergl. de Wette Einleitung §. 93.)

Noch immer neigt sich die Wagschale der Kritik in Beziehung auf Ursprünglichkeit der Abfassung und Einfluss des einen Evangelisten auf den andern für Matthäus. Auch de Wette, der am angef. O. dem Lucas die Ursprünglichkeit bestimmt abspricht, hält zwar die Urheberschaft des Matthäus für die Anlage des Ganzen der evangelischen Erzählung nicht für hinreichend zu erweisen, „jedenfalls, meint er, könnte die Benüzung desselben durch Lukas nur mittelbar, durch seinen Einfluss auf den mündlichen Evangelien-Vortrag oder sonst auf mündliche Weise Statt gefunden haben; auch wäre die gemeinschaftliche Benützung eines dritten älteren Evangelisten denkbar; jedoch finden sich bei Lukas Spuren von einer blos gedächtnissmässigen und untreuen Benüzung dessen, was sich bei Matthäus in ursprünglicher Gestalt finde, und sprechen dafür, dass Matthäus, wenn auch nicht unmittelbar, auf Lukas einen gewissen Einfluss gehabt habe."

Letztere Behauptung und die dafür gegebenen Belege erlaube ich mir einer Prüfung zu unterwerfen. Zuerst möchte ich fragen, ob sich nicht denken liesse,

dass ein späterer, von einer frühern Redaktion bereits abhängiger, Geschichtschreiber einzelne Verbesserungen und Ergänzungen aus der mündlichen Tradition gewinnen konnte, die ihn vor der ersten auszeichnen, allein eben wegen ihrer geringen Zahl nichts für seine Ursprünglichkeit gegen jene beweisen können. Zweitens möchte die losere Aneinanderreihung wenigstens dann für die Ursprünglichkeit eines Schriftstellers sprechen, wenn die bestimmtere Verbindung und Verknüpfung bei dem andern häufig sich als eine mehr nur erschlossene und willkührliche zeigt; wenn sie einem bereits einen bestimmten Zweck, der ausser der Geschichte selbst liegt, verfolgenden, pragmatischen Erzähler angehört, zumal, wenn dieser offenbar fremdartiges und verschiedenen Zeiten Angehöriges als Zusammengehöriges giebt.

Der erste Vorwurf nun, welcher dem Lukas gemacht wird, ist, dass er den Anfang der Bergpredigt entstellt und erweitert habe. Erweitert allerdings, allein diese Erweiterung trägt in ihrer Anschaulichkeit das Gepräge historischer Wahrheit. Einmal das nächtliche Gebet vor einem sehr wichtigen Tage kann nicht unwahrscheinlich heissen. Dass Jesus aus der Schaar seiner Jünger zwölfe auswählt, die er zu seinen Missionären bestimmt, ist eine Notiz, deren Mangel bei Matthäus um so weniger vortheilhaft für ihn ist, als bei ihm die Jünger fast von vorn herein schon fertig dastehen, und nur ex abrupto (X, 1.) einmal ihre Zwölfzahl auftaucht, nehmlich da, wo er sie wirklich aussendet, anstatt dass bei Lukas zwischen der Auswahl zum Apostolat und der wirklichen Aussendung (IX, 1.) eine sehr passende Unterrichts- und Bildungszeit vergeht. Die Stellung der Bergpredigt, namentlich der Matthäischen Bergpredigt, an den Anfang der Lehr-

thätigkeit Jesu hat in dem eigenthümlichen Pragmatismus desselben, wornach er jetzt ein Beispiel von Lehre und dann Beispiele von Thaten geben zu müssen glaubt, ihren Grund, hat aber auch nicht die geringste historische Wahrscheinlichkeit für sich. Ohnehin ist die Bergpredigt anerkannt eine Combination von verschiedenen zu verschiedenen Zeiten und aus verschiedenen Veranlassungen gehaltenen Reden. (S. Feilmoser's Einleitung ins N. T. 2. Aufl. S. 28.) Dass Matth. V, 38—48. viel besser logisch geordnet ist, als Luc. VI, 27—36., ist nicht zu verkennen, und da diess nicht bloss auf Rechnung der planmässigeren Redaktion des Matthäus gesetzt werden kann, muss man hier eine ihm fliessende bessere Tradition voraussetzen. Nicht nothwendig daſſelbe gilt von Luc. VI, 37—42. und Matth. VII, 1—5. Zwar hat Lucas Verschiedenartiges gepaart; diess fühlt er aber wohl, indem er Vs. 39, mit einer neuen Einleitungsformel beginnt. Allein was er von diesem Verse an giebt, steht in so gutem inneren Zusammenhang, dass wir wohl es für ursprünglich zusammengehörig halten dürfen. Ein Blinder kann nicht einen Blinden leiten; ein schlechter Lehrer kann nicht andre bessern (40.); daher ist die eigne Reinheit vorher erforderlich, ehe wir andre von ihren Fehlern reinigen können — (45.) Gewiss ein eben so guter Zusammenhang, als Matth. VII, 1—5., wo namentlich Vs. 4. das Besserungs-Bestreben rücksichtlich der Andern eher etwas fremdartig, wenigstens ferner gelegen von dem vorher besprochenen Richten scheinen könnte. Matth. X, 24. ist eine ganz andre Anwendung desselben, also mit denselben Worten ausgedrückten, Sprichworts, als Luc. VI, 40. Hier: = qualis rex talis grex, dort: der Schüler darf sich auf dasselbe Loos gefasst machen,

und kein besseres, wie der Meister. Luc. VI, 39. steht an diesem Ort passender als Matth. XV, 14., wo vielmehr auf die Anzeige der Jünger, dass die Pharisäer sich an Jesu Reden ärgerten, die Antwort: Vs. 15. *πᾶσα φυτεία* etc. passte, aber Vs. 14. einen hier störenden Gedanken, dass ihre Schüler durch sie ins Verderben kommen, einfügt.

Matth. XVIII, 3. 4. ist zwar die Anmassung der Jünger vollständiger und direkter zurückgewiesen, doch kann Luc. IX, 48. auch nicht unpassend heissen, wenn schon das punctum saliens etwas versteckter liegt. Werth im Reich Gottes giebt nur die demüthige und aufopfernde Liebe; wer diese einem Kinde erzeigt, erzeigt sie Gott selbst; der allergeringste also ist gross. Doch möchte man dem Matth. wieder eine ursprünglichere Tradition zugestehen, wenn nicht in seinem Zusammenhang nun der gemeinschaftliche Vers 5. ganz abrupt dastände, und die nun folgende Rede gegen Aergernisse offenbar nur durch eine oberflächliche Ideen-Association (Kind) an seinen Verweis des Hochmuths angeschlossen worden wäre. Sie passte viel eher an die Versuche der Jünger den Zudrang des Volks mit Kindern zu wehren. Matth. XIX, 14. Ob der Ausspruch Luc. X, 2. *ὁ μὲν θερισμὸς πολὺς* etc. besser vor der Aussendung der 12 Apostel mit Matth. IX, 37. 38. oder mit jenem vor die Aussendung der 70 Jünger zu setzen sei? Schwerlich wird sich etwas zum Vortheil des einen oder andern bestimmen lassen, wenn man nicht etwa das *ὀλίγοι* premiren, und auf die nicht hinreichenden, also schon geschickten, 12 Apostel beziehen wollte *).

*) II, S. Olshausen Commentar S. 515. „Der Gedanke *ὁ μὲν θερισμὸς πολὺς* etc. steht Luc. X, 2. in engerem,

Die Strafpredigt über die galiläischen Städte Luc. X, 13—25. steht gewiss bei der Aussendung der 70., vorausgesetzt, dass diese nach Lukas Darstellung wirklich beim Abzug Christi aus Galiläa erfolgte, besser als bei der Erklärung Christi über Johannes (Matth. XI, 20—24.) mitten in der galiläischen Thätigkeit. Luc. XVII, 1—4. ist allerdings eine lose Aneinanderreihung, während Matth. XVIII. von vorn herein mehr aber, wie gezeigt wird, oberflächlich verbindet, Diese oberflächliche Aneinanderreihung nach der Ideen-Association, die ein Wort erregen konnte, zeigt sich auch im Verlauf z. B. Vs. 18., wo das σκανδαλίζειν der eignen Glieder das Verbindungsglied giebt. Vs. 16—20.; namentlich Vs. 19, 20. sind aber ebenso lose zusammengefügt, als je etwas in Lukas!

Kaum möchte sich also aus diesen Beispielen ein, wenn auch nur mittelbarer, Einfluss des Matthäus auf den Lukas behaupten lassen. Im Gegentheile möchte ich auf die Beispiele von treuerer, ursprünglicherer Auffassung bei Lukas, welche de Wette a. a. O. S. 163. nachweist, ein Gewicht legen, um ihm eher einen solchen mittelbaren Einfluss auf die Abfassung des Matthäus zuzuschreiben. Fast unläugbar möchte ein solcher seyn bei folgenden Abschnitten, die zugleich dazu dienen mögen, den Schein von grösserer Bestimmtheit und Genauigkeit, den Matthäus hie und da hat, zu erklären, und die Abgerissenheit des Lukas dagegen in ihrem Werth als Beweis historischer Treue und Unbefangenheit des Referenten zu rechtfertigen.

Die Erzählungen vom Aehren-Ausraufen und von der verdorrten Hand mussten als innerlich gleichartige ge-

---

schärfer bestimmten Zusammenhange bei der Aussendung der 70.

wöhnlich verbunden worden seyn. Diesen logischen Grund der Verbindung scheint Lucas anzudeuten VI, 6. ἐγένετο καὶ ἐν ἑτέρῳ σαββάτῳ, er, der für die erste Erzählung eine genaue Zeitbestimmung giebt, Vs. 1. Matthäus verbindet diese mit einander tradirten Geschichten chronologisch, als seyen sie am gleichen Tage geschehen, mit offenbarem Widerspruch gegen Lukas, und gegen alle Wahrscheinlichkeit. Denn wenn Jesus schon das Gespräch Vs. 2—8. über den Sabbat gehalten hatte, so konnte es Niemand mehr einfallen, die Frage Vs. 10. an ihn zu thun. Wären ferner beide Begebenheiten am gleichen Tage geschehen, so hätte sich eben wegen der inneren Verwandtschaft diese Gleichzeitigkeit sicher in der Tradition erhalten. So zeigt sich aber die chronologische Bestimmtheit des Matthäus als eine willkührliche und unrichtige. — Unter den letzten Reden Jesu folgt die über den Zinsgroschen und die mit den Sadducäern über die Auferstehung bei allen Erzählern hintereinander. Matthäus sagt wieder, sie seyen am gleichen Tage gehalten worden. XXII, 23. Hier haben wir nun keinen bestimmten Grund dieser Angabe zu widersprechen; ob sie gleich nur auf einer willkührlichen Conjektur zu beruhen scheint. Nach dem Siege über die Sadducäer traten Schriftgelehrte zu Jesus, und wünschten ihm Glück zum Triumph über jene, (Luc. XX, 39.), selbst getroffen durch die Kraft ihres Gegners. Matthäus aber lässt einen pharisäischen Gesetzgelehrten Jesum wieder versuchen durch eine Frage, die nichts weniger als etwas Verfängliches hatte, und die sicher einer andern Zeit angehörte. (Luc. X, 25.) Er verbindet diess aber so mit dem Früheren, als ob die Pharisäer den Sadducäern gleichsam hätten zur Hülfe kommen wollen. (XXII, 34.)

Schon diese Stelle zeigt, welche Bewandtniss es mit dem ἀκέσας des Matthäus habe. Noch sprechender sind folgende: Die Aufmerksamkeit des Herodes auf Jesum, und zwar keine feindliche (Luc. IX, 9.) wird mit der Speisung der 5000 Mann verbunden. Bei Lukas hat diese Stellung der Erzählung den doppelten Zweck, einmal die Geschichte zwischen der Absendung und Wiederkunft der Jünger auszufüllen, sodann auf die gleich nach der Speisung vorkommende Frage: Was sagen die Leute von mir? vorzubereiten. Aus diesem Grunde möchte sich fast behaupten lassen, dass jene Verbindung der Erzählungen von Lukas herrührt. Hören wir nun Matthäus. Ihm ist Herodes der schreckliche Tyrann, vor dem auch Jesus sich fürchtet. Als daher Jesus hörte, dass Johannes (XIV, 13.) hingerichtet sey, flieht er in die Wüste; dahin folgt ihm das Volk, und nun geschieht das Wunder. Dass es mit dieser Flucht vor Herodes nichts war, ergiebt sich aus dem nachfolgenden Aufenthalt Jesu in dessen Gebiet. Jesus wollte (Luc. IX, 10.) in dem τόπος ἔρημος mit seinen rückkehrenden Jüngern allein seyn, nicht aber vor Herodes sich verstecken. Offenbar hat Matthäus die beiden nebeneinanderstehenden Erzählungen bei Lukas willkührlich in einen Causalzusammenhang gebracht. Ganz auf dieselbe Weise verfuhr er, aber mit einem noch gröberen Verstoss gegen die Geschichte, IV, 12., wo er Jesus ebenfalls aus Furcht vor Johannes Schicksal nach Galiläa fliehen lässt. Allein der erste Rückzug Jesu nach Galiläa geschah der Pharisäer wegen (Joh. IV.) und zwar während Johannes noch frei war (Joh. III, 23. 24.). Was hätte auch eine Flucht nach Galiläa, eben ins Gebiet des Herodes, genützt? Woher nun aber dieser chronologische Fehler des Mat-

thäus? Aus seinem Pragmatismus, der ihn wieder verführte, Zusammenerzähltes in ein Causalitätsverhältniss zu setzen. Lukas nehmlich fügte der Taufgeschichte das Schicksal des Johannes, welches ihm eben seine dort erwiesene Freimüthigkeit zubereitete, bei (III, 19. 20.). Diess war dem Matthäus im Sinn, als er die Versuchungsgeschichte beendigt hatte, und gab ihm Veranlassung, die Rückkehr nach Galiläa so zu motiviren. Vgl. II, 22.

Wenn es demnach auch nicht wahrscheinlich ist, dass Lukas den Urtypus der evangelischen Erzählung gegeben habe, so ist diess noch viel weniger von Matthäus zu behaupten, der vielmehr mancherorts in offenbarer Abhängigkeit von Lukas, oder wenigstens von Lukas Gewährsmann erscheint, doch so, dass Lukas einen treuen unbefangenen Abdruck seiner Quellen darbietet, Matthäus dagegen willkührlich und unhistorisch pragmatisirt, und den Schein grösserer Genauigkeit und Ursprünglichkeit, der ihn hie und da vor Lukas auszeichnet, durch den aus solchen offenbaren Missgriffen im Einzelnen billig gezogenen Verdacht gegen alle seine genaueren Angaben hinlänglich entkräftet.

III.

Andeutung möglicher Zweifel an dem apostolischen Ursprung des Evangeliums Matthäi.

Die alte Annahme, dass Matthäus in Beziehung auf eine chronologische Ordnung der in den Evangelien erzählten Begebenheiten als Grundlage einer Harmonie derselben zu betrachten sey, welche noch ein Eichhorn vertheidigte oder vielmehr erst wieder neu begründete, darf heut zu Tage als allgemein aufgegeben gelten, da bei der neuerlich in Anregung gebrachten Untersuchung der Authentie und apostolischen Abfassung dieses Evangeliums gerade die Vertheidiger derselben nicht nur seine Anordnung der Thatsachen, Reden und Schicksale Jesu völlig preisgaben, sondern ihm einen Zweck zuschrieben, mit welchem eine chronologische Aufeinanderfolge der Thatsachen gar nicht nothwendig verbunden ist. Hören wir nur zwei derselben, Feilmoser und Olshausen. Jener sagt, Einleitung ins N. T. 28. „Matthäus giebt an mehreren Stellen Winke, dass es ihm darum zu thun sey, durch Zusammenstellung ähnlicher Lehren oder Handlungen gewisse Züge in dem Charakter Jesu besonders hervorzuheben." Olshausen meint, Commentar S. 22. „dass bei Matthäus die Absicht vorherrschte, die Person Jesu, abgesehen

von Zeit und Ort darzustellen, und ihn durch Aneinanderreihen verwandter Thaten oder Reden in verschiedenen Formen seiner Wirksamkeit vor die Seele seiner Leser zu führen," und wiederholt fast bei jeder Gelegenheit, dass sich Matthäus der genauen chronologischen Stellung der einzelnen Begebenheiten begiebt, und dass die lokalen Beziehungen ebenso unbestimmt seyen, dass das chronologische und lokale Interesse bei Matthäus völlig zurücktrete etc.

Betrachten wir nun diese Behauptungen zunächst abgesehen von jedem polemischen und apologetischen Zwecke, und abgesehen von den zur Vergleichung sich darbietenden Berichten der andern Evangelisten, rein nach dem, was sich aus den bestimmten Angaben des Matthäus selbst entnehmen lässt: so möchten wir wohl geneigt seyn, die ältere Ansicht für die richtigere und sachgemässere zu erklären, und eine chronologische Anordnung der Thatsachen als Zweck des Matthäus zu behaupten, welchen nur erst das Bestreben einer Harmonie, dann merkwürdiger Weise das apologetische Interesse, verkennen lassen konnte.

Ohne auf das immer streitige *βίβλος γενέσεως* (I. 1.) einigen Nachdruck legen zu wollen, beginnen wir mit Uebergehung der chronologisch erzählten Geburts- und Jugendgeschichte, der die ebenso chronologisch erzählte Leidens - Sterbens- und Auferstehungs - Geschichte correspondirt, mit Cap. III. Auch hier wollen wir vorläufig auf die Formel *ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις* und deren Rückbeziehung auf etwas Bestimmtes (Paulus vergl. den Anfang des Evang. der Nazaräer) noch kein Gewicht legen, und nur soviel festhalten, dass sie an sich nicht unbestimmt ist, und nicht heissen kann, wie man sie im Verfolg oft deuten will,

ein Mal. Von selbst erhellt aber, dass in diesem Kapitel alles chronologisch aufeinander folgt: Johannes Auftritt, dann das Zuströmen der Menge, dann seine Strafpredigt, dann Jesu Erscheinung und Taufe. Auch der Anfang des folgenden Kapitels schliesst sich enge ans Vorhergehende. Dann, nach seiner Taufe und Geisterfüllung, gieng Jesus in die Wüste. Als er Johannes Schicksal vernimmt, begiebt er sich nach Galiläa und zwar nach Capernaum. Von da an begann seine Predigt, (Vs. 17.) Dieser Vers beweis't augenscheinlich, dass der Verfasser zwischen der Versuchung und der Rückkehr nach Galiläa keine Zwischenzeit kennt. Bis hieher steht nun Alles in unmittelbarer Zeitfolge. Unverbunden aber doch in baldiger Folge zu denken reihen sich die Berufungen der beiden Bruder-Paare, und der Umzug in Galiläa an. Die Folge davon war grosser Zulauf vom Volk, dem nun V—VII. die Bergpredigt gehalten wird. Der Verf. soll nach Olshausen diese selbst als eine Zusammenstellung verschiedener Reden, durch die er eine Probe von der Lehrweise Jesu überhaupt habe geben wollen, mit den Worten bezeichnen: *ὅτε συνετέλεσεν ὁ ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους*, da es sonst hätte heissen müssen *τὸν λόγον τοῦτον*. Allein auch die philologische Möglichkeit angenommen, wenn gleich einem Hellenisten *λόγοι* am natürlichsten דְּבָרִים sind, und auch die Griechen bekanntlich von Einer Rede sagen, *λόγους ποιεῖσθαι*; cf. Isoc. Paneg. p. 43., so zeigt der Evangelist zu deutlich, dass er wirklich Eine Rede Jesu schildern wollte, indem er des Eindrucks derselben auf das Volk erwähnt (VII, 28.), das er (V, 1.) hatte herumstehen lassen, und indem er das Herabsteigen Jesu vom Berge (VIII, 1.) ebenso ausdrücklich anführt, als sein Hinaufsteigen (V, 1.). — Auf dem Heimwege

vom Berge heilt er einen Aussätzigen (VIII, 1. 2.); beim Eintritt in Kapernaum, wohin ihn ebenfalls das Volk begleitet (Vs. 10. cf. 1.), des Hauptmanns Knecht, beim Eintritt in das Haus Petrus Schwieger (14.). Dem stets fort nachfolgenden Haufen sich zu entziehen (18.) will Jesus über den See setzen. Ein begeisterter Reisegefährte wird abgewiesen, ein anderer mit Nachdruck aufgefordert (19, 21.). Zur See (23.) ein Sturm bestanden. Am jenseitigen Ufer (28.) zwei Besessene geheilt. In Folge des Eindrucks dieser Heilung (34.) Rückkehr nach Capernaum (IX, 1.), wo ein Gichtbrüchiger geheilt wird. Von da weg (9.) Berufung des Matthäus, Gastmahl bei ihm, Zurechtweisung der Pharisäer (11.), der Johannes-Jünger (14). Während er noch redet (18.) kommt Jairus und ruft Jesus, der auf dem Weg die Blutflüssige heilt, zu seiner Tochter. Von da weg (27.) folgen ihm zwei Blinde, deren glückliche Heilung (32.) einen Dämonischen herbeiführt. Wie hier in und um Kapernaum, so bethätigte Jesus seine Lehr- und Wunderkraft in allen umliegenden Städten und Flecken. Mitleiden mit der Hirtenlosen Heerde ergreift ihn (36—38.) und (X.) er sendet seine dazu ausgerüsteten Jünger auf die Mission, während er selbst seine Züge fortsetzt (XI, 1.). Diess bildet wieder einen Ruhepunkt in der Geschichte. Es folgt die Episode mit Johannes Jüngern (2.), an die sich genau die Verwünschung der Städte anschliesst (20. τότε), unbestimmter sodann der Zuruf an die Mühseligen (25.). Ebenfalls unbestimmter (XII, 1. ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ) der Gang durch die Saaten, unmittelbar darauf (9.) Heilung der verdorrten Hand, dann (22.) Heilung des Dämonischen (22.), dann (38.) Zeichensucht der Pharisäer; während er noch redet

(46.) Ankunft der Mutter. An demselben Tage (XIII, 1.) Predigt am Meer in Parabeln. Dass diese nach dem Sinne des Erzählers zusammengesprochen wurden, ergiebt sich aus Vs. 51. *συνήκατε πάντα ταῦτα*, und Vs. 53. Nach dieser Predigt brach er auf und kam in seine Vaterstadt. Hier schliesst sich wieder eine genau zusammenhängende Reihe von Thatsachen. Zu derselben Zeit (XIV.) hörte Herodes von Jesus; er hatte Johannes umgebracht. Jesus hievon unterrichtet (13.) entweicht in eine Einöde, wird aber vom Volk dahin verfolgt, (14.) speist 5000 Mann; die Jünger nöthigt er, bis sich der Haufe zerstreut hätte, über den See zu setzen (22.), er folgt ihnen bei Nacht, und sie begeben sich ins Land Genezareth (34.). Dann nahen sich Schriftgelehrte von Jerusalem, (XV, 1.) sie erhalten eine Züchtigung, und die Jünger eine Belehrung über das pharisäische Wesen; Jesus begiebt sich über die Grenze (21.), von da wieder an den See, (29.) und speist abermals 6000 Mann. Wiederum begiebt er sich zu Schiff nach Magdala (39.), dort abermals Pharisäer (1.), vor deren Sauerteig die Jünger gewarnt werden. In der Nähe von Cäsarea Philippi Frage nach des Menschensohn; dann Todes Verkündigung, (13. 21.). Nach 6 Tagen Verklärung (XVII.) beim Hinabsteigen vom Berg (14.), Heilung des Mondsüchtigen, Zug durch Galiläa (22.), nach Kapernaum (24.). Damals (XVIII,1.) geschah die Frage der Jünger über den Grössten, dann Petrus Frage, wegen Versöhnlichkeit (21.). Hierauf Aufbruch aus Galiläa (XIX.), Reise nach Judäa und Peräa. Dort Versuchung der Pharisäer (3.), dann Segnung der Kinder (13.), dann (15.) Frage an den guten Meister, Belehrung über Reichthum und

Aufopferung (28, 27.), daran schliesst sich (XX, 1. γὰρ) das Gleichniss vom Groschen. Reise nach Jerusalem, darauf (16. cf. XIX, 30.) Bitte der Maria Zebedäi (20.), Heilung der Blinden zu Jericho (29.). — Von dem 21ten Kapitel an, das den Eintritt in Bethphage enthält, ist ohnehin alles genau chronologisch verbunden. — Es kann nicht verkannt werden, dass der Verfasser immer die chronologische Ordnung befolgt, und in 5—6 zusammenhängenden Gemälden seinen Stoff verarbeitet hat, welche zwar mit einander nicht ganz streng verbunden, aber doch so beschaffen sind, dass man ihre chronologische Stellung im Allgemeinen nicht verkennen kann. Z. B. der erste genau zusammenhängende Abschnitt (III, IV.) charakterisirt sich von selbst in seinem chronologischen Verhältniss zum Früheren und Spätern. Es ist der Anfang der Wirksamkeit Jesu, nach seiner Einweihung, in Galiläa. Ebenso der zweite (V—X.), welcher die Wirksamkeit Jesu bis zur Aussendung der Jünger beschreibt, und die Aussendung selbst berichtet. Im dritten (XI—XIII) sind die Anfragen des Johannes, und die aufs Höchste gesteigerte Erbitterung der Pharisäer, so wie die Strafrede Christi gegen die Städte, welche vergeblich Zeugen seiner Wirksamkeit gewesen waren, der Beweis, dass er vom Verf. in chronologischer Absicht hieher gestellt ist. Weniger erhellt diess im 4ten (XIV—XVIII.) doch weis't die Geschichte mit Herodes (XIV.) auf früheres zurück, und das Einzelne ist unter sich genau verknüpft. Ferner wird das Herumziehen in Galiläa ausdrücklich bemerkt (XVII, 22.), im Gegensatze gegen die spätere Reise nach Judäa (XIX.). Der vierte der einzelnen genau verbundenen Gruppen der Geschichte (XIX — Ende) ist ebenfalls ihrer Natur nach offenbar chronologisch

gestellt. Was jenen chronologischen Zusammenhang der Thatsachen in den einzelnen Gemälden betrifft, so ist es vergeblich, ihn dadurch lockern zu wollen, dass man τότε für ein ganz unbestimmtes Verbindungswort erklärt. Dass es bei Matthäus nicht heisst: irgend einmal, sondern dann, da, erhellt unwidersprechlich aus der Kindheits-Geschichte Jesu so wie aus den Parabeln (II, 7, 16, 17. XVIII, 32. XII, 44, 45. XXIV, 30.). Denn in welchem Sinne der Verfasser diess Wort brauchen lässt, in diesem muss er es doch wohl selbst brauchen. Ja häufig lässt sich aus der Erzählung selbst erweisen, dass er damit die unmittelbare Consequenz ausdrücken will, z. B. XII, 38. wollten die Pharisäer nach der Beschuldigung einer dämonischen Verbindung ein Zeichen sehen, τότε ἀπεκρίθησαν. Da diess Verlangen zu ihrer Anschuldigung seiner Wunderkraft gar nicht passt, so müsste man geneigt seyn, es auf eine andere Zeit zu verlegen; allein diess wird unmöglich wegen der Antwort Jesu, welche sich gerade wieder auf jene Teufel-Austreibung bezieht (43.). So ist das ἀπὸ τότε (III, 17.) offenbar bestimmt zu fassen, jetzt erst in Galiläa lässt M. den Herrn predigen; so bestimmt als XVI, 21. wo er sagt, dass erst nach dem Bekenntniss seiner Messianität Christus seinen Tod vorausgesagt habe. — Dasselbe gilt nun auch von den andern Formeln, ἰδοὺ, δὲ, καὶ; denn sehr häufig ist ihnen ein Particip beigefügt, das entweder die Handlung oder Rede motiviren ἰδών, ἀκούσας, oder die Ortsveränderung παράγων ἐκεῖθεν, ἐλθών angeben soll. Das ἐν ἡμέρᾳ ἐκείνῃ XIII, 1. ist wegen XXII, 23. ganz bestimmt zu fassen. — Matthäus will demnach, laut den oben herausgehobenen Stellen, chronologisch erzählen, und zeigt auch, wo er nicht durch solche einzelnen Wörter die Zeitfolge andeutete, dass er seine Thatsachen

nach der Zeitfolge geordnet geben will durch Rückblicke auf Früheres, die der Erzähler macht (VII, 1. cf. V, 1. XIX, 1. cf. IV, 12.) oder die er Jesus selbst machen lässt (XVI, 9. 10. cf. XV, 39. — XVI, 14. — XVI, 14. cf. XIV, 2. — Gewiss hätte nicht die Sache selbst oft innere Schwierigkeiten, und nöthigten nicht die Berichte der andern, der Ordnung des Matthäus zu widersprechen: es wäre niemand eingefallen, an seiner Absicht, die Biographie Jesu chronologisch zu geben, Zweifel zu hegen. Wenn also des Matthäus Evangelium keineswegs dadurch vor den Einwürfen der neueren Kritik gegen seine Abfassung durch einen Augenzeugen geschützt werden kann, dass man mit Olshausen sagt, es wolle das Wesen Jesu ganz abgesehen von Zeit und Ortsverhältnissen darstellen, da diess entschieden falsch ist: so möchte vielmehr gerade die genaue chronologische Verbindung der Thatsachen und die Ortsbestimmung desselben ein Hauptgrund für den Zweifel an seinem apostolischen Ursprung seyn.

Als unzuverlässig erscheint diese genaue chronologische Verbindung häufig schon durch die unbestimmte Aneinanderreihung der Thatsachen bei den andern, sowie durch die andere Anordnung derselben, von der Richtigkeit noch ganz abgesehen. Wenn z. B. in der ursprünglichen, durch einen Apostel selbst fixirten, Tradition zwei innerlich verwandte Thatsachen wie (XII.) das Aehrenausraufen und die Heilung am Sabbat, welche unmittelbar auf einander geschehen waren, verknüpft wurden: so wäre es gewiss einem späteren Berichterstatter nicht eingefallen, es wäre der allgemeinen Tradition nie möglich geworden, dieselben chronologisch zu trennen, wie es Luc. VI, 6. geschieht, da es ihr umgekehrt viel na-

türlicher war, das Gleichartige zum Gleichzeitigen zu stempeln, als das Gleichzeitige nur als ein Gleichartiges zu verbinden, und den Zeitzusammenhang desselben ausdrücklich zu trennen. Unmöglich hätten die Heilungen, welche Matthäus unmittelbar an die Bergpredigt knüpft, durch die Tradition davon getrennt werden können, wenn sie wirklich einen solchen Triumpheinzug des Predigers vom Berge in die Stadt gebildet hätten. Ferner: Schon bei dem Anfang der Schilderung der Wirksamkeit Christi tritt sehr deutlich die Methode hervor, eine Reihe von Beispielen zu eröffnen und zu schliessen mit einer allgemeinen Angabe der grossen, umfassenden Thätigkeit und ihres Eindrucks (IV, 23—25. IV, 35.). Wenn es nun an sich auffallend ist, dass, um Beispiele von Jesu Lehr- und Wundermacht zu geben, lauter zusammenhängende, unmittelbar aufeinanderfolgende Thatsachen gewählt, und nach diesen genauzusammenhängenden Thatsachen wieder ganz allgemeine Beschreibungen der Wirksamkeit eingeflochten wurden, da doch die Natur der Sache verlangt hätte, die wichtigsten und interessantesten (z. B. Lazarus Erweckung), welche gewiss nicht immer die aufeinanderfolgenden waren, zu geben: so ist doppelt auffallend, und ein Beweis gegen die historische Wahrheit jener chronologischen Verbindung, dass diejenigen Berichterstatter, welche nicht die Methode des Matthäus befolgen, nur Beispiele zum Belege ihrer allgemeinen Behauptungen von Jesu Wirksamkeit anzuführen, sondern was sie von Jesus gehört haben, der Ordnung nach zu erzählen (Luc. 1, 3.) auch nicht viel anderes (mit Ausnahme der grossen Reisebeschreibung) als eben jene bei Matthäus zusammenhängenden Beispiele zu erzählen wissen, diese aber in ganz anderem Zusammenhange,

oft mit bestimmter anderer Zeitandeutung mittheilen. Auch hier sollte man glauben, dass, was so zusammengeschehen war, wie Matthäus es beispielshalber erzählt, durch die Tradition kaum hätte dergestalt auseinander geworfen werden können, welche wegen der Gleichheit des nicht sehr vermehrten Inhalts ungefähr auf denselben Kreis ihrer Entstehung hinweist. Man könnte hieraus freilich mit Eichhorn den Schluss ziehen, dass Matthäus den zerstreuten Sagenstoff, aus welchem die andern ohne Kritik ihre Materialien nahmen, in die natürliche Ordnung gebracht habe. Allein dieser Annahme steht entgegen, dass schon aus der Erzählung des Matthäus selbst häufig die Unrichtigkeit seiner Anordnung abgenommen werden kann; dass die Vergleichung mit den andern gar oft diesen den Vorzug zuerkennen, dem Matthäus bestimmt widersprechen muss; dass nicht selten der Ursprung eines Irrthums bei Matthäus sich in den andern, und in seiner Abhängigkeit wenigstens von einem der andern, nachweisen lässt. Rücksichtlich des ersten Punkts bemerkt Feilmoser S. 28. „dass der Herr so lange ununterbrochene Lehrvorträge (wie X.XIII,XXIV, XXV.) und noch dazu vor dem Volke und über so vielerlei Gegenstände, (wie V—VII.) gehalten haben sollte, ist um so weniger anzunehmen, da er nach so vielen Spuren in den Evangelien seine Belehrungen bei gegebenen Veranlassungen, gesprächweise, mit Zwischenfragen etc. zu ertheilen pflegte; wie denn auch bei Matthäus einige Aussprüche Jesu zweimal, theils in jenen langen Reden theils mit Angabe ihrer nächsten Veranlassung, angeführt werden. — Innere Gründe sprechen bei manchen Begebenheiten gegen die Zeitfolge des Matthäus. Nichts von der Bergrede zu sagen, in welcher schon den Aposteln ihre Bestim-

mung vor Augen gestellt wird, da doch Matthäus, welcher keineswegs zuletzt in das Gefolge Jesu eingetreten zu seyn scheint, erst später berufen wird, so muss es gewiss befremden, dass schon das zweite im Einzelnen erzählte Beispiel von Krankenheilungen der Knecht des heidnischen Hauptmanns ist, dessen unbegrenztes Zutrauen zu der Macht Jesu, sowie die Bemerkung, ein solches habe er unter den Israeliten nicht angetroffen, gewiss einer spätern Zeit angehört etc."

Die verdorrte Hand und das Aehrenausraufen fallen unmöglich auf Einen Tag (XIII. s. oben), der Besuch in Nazareth (XIII. 54.) ist zu spät, da die Brüder Jesu zum Theil schon früher unter den Aposteln (X.) sind (s. unten Scholien zum Briefe Judä). Die schnelle Rückkehr nach Kapernaum (IX, 1.) ist undenkbar bei der (VIII, 18.) angegebenen Ursache der Abreise etc.

Ueber den zweiten Punkt soll nur Weniges erinnert werden. Nach Matth. II, 1. 22. ist Bethlehem nicht nur der Geburtsort Jesu, sondern auch der frühere Wohnort seiner Eltern gegen Luc. II, 4. Matth. III, 13. sq. erfolgt die Taufe Jesu nach der Rede zu den Pharisäern von Jerusalem, Joh. I, 33. cf. 29, 26. vorher. Matth. IV, 12. wird Johannes sogleich nach der Versuchung Christi gefangen gesetzt, und Jesus flieht desshalb aus Judäa; Joh. III, 24. taufte Johannes noch lange fort, und Jesus zieht sich vor den Pharisäern zurück, welche darüber eifersüchtig waren, dass er grösseren Zulauf hatte als Johannes. Matth. IV, 17. fängt Jesus erst in Galiläa zu predigen an, nach den ersten Capiteln des Johannes war er früher schon in Judäa thätig. Die Berufung der zwei Brüder-Paare erfolgt nach Luc. V, 1—11. zugleich, bei

Matth. IV, 18. s. nacheinander. Vorher schon, Luc. IV, 38—43., wird Petrus Schwiegermutter geheilt (Jesus war ja mit Petrus schon früher bekannt), nach Matth. VIII, 14. erst nach der Bergpredigt. Die Bergpredigt selbst ist bei Luc. gedrängter, sachgemässer, ihr geht die Auswahl der Apostel vorher (VI, 20.). Das Verlassen Nazareths Matth. IV, 13. motivirt Lucas IV, 16. mit der Erzählung, welche Matth. erst XIII, 54. einfügt, welche aber der Natur der Sache gemäss und wegen Joh. IV, 44. früher muss gesetzt werden. Die Heilung des Knechts in Kapernaum wird von Lucas VII, 1. nicht in unmittelbar chronologischer Verbindung mit dem Eintritt Christi nach der Bergpredigt erzählt, sondern nur unbestimmt nachher, aber viel anschaulicher und ausführlicher; die Heilung des Aussätzigen (Matth. VIII, 2.) vor der Bergpredigt in einer Stadt Galiläas (Luc. V, 12.). Zwei Anekdoten (Matth. VIII, 19—22.), welche ihrer Natur nach auf eine spätere Zeit hinweisen, giebt Lucas richtig bei der Reise nach Judäa (IX, 57.). Die Geschichte mit der verdorrten Hand verlegt Lucas, wie wir schon oben als nothwendig fanden, auf einen andern Sabbat als das Aehrenausraufen (VI, 6.). Die Aussendung der Apostel folgt bei ihm auf eine vorherige Auswahl derselben zu einem engeren Kreise (IV, 13—16; IX, 1.). Herodes Aufmerksamkeit auf Jesus war (Luc. IX, 7—9.) keine feindselige; Matth. lässt aber (XIV, 13.) Jesus desshalb fliehen. Vornehmlich wichtig ist, dass Marcus, der entschieden Matthäus und Lucas kannte, gerade bei den Fällen, wo Matth. durch genaue Verbindung der Thatsachen besonders verdächtig wird, dem Lucas folgt, und nur selten durch jenen sich verleiten lässt; wohl der deutlichste Beweis, dass er nicht einen apostolischen Augenzeugen in ihm respektirte.

Belege für den dritten Punkt sind in der vorigen Abhandlung gegeben.

Wenn diess nun Alles begründet ist, so ist damit der gerechteste Zweifel an der Richtigkeit der matthäischen Zeit- und Sachordnung auch an den Stellen begründet, wo sich die Unrichtigkeit nicht nachweisen lässt. Wenn die Ungenauigkeit der Erzählungen in der Zeitfolge der Begebenheiten, ja die hie und da vorkommende Unrichtigkeit als Folge von Gedächtnissfehlern der Dignität einer apostolischen Abfassung, eines authentischen Berichts von Augenzeugen keinen Abbruch thut: so thut diess doch sehr die als falsch erkannte, willkührliche Verbindung, die eine Anschaulichkeit und Genauigkeit affektirt, welche den Erzählungen selbst in hohem Grade abgeht. In dieser Beziehung möchte Ref. die de Wette'sche Frage: „ob ein Evangelium, welches auf der evangelischen Ueberlieferung ruht, und unbestimmte Berichte enthält, das Werk eines Apostels seyn könne," lieber umkehren und so stellen: ob ein Evangelium, welches die Ueberlieferung willkührlich und falsch meistert, und ihre Berichte in einen unrichtigen Zusammenhang stellt, mit dem absichtlichen Bestreben, die Sache chronologisch und local genau zusammenzufügen, von einem Apostel herrühren könne?

Neben dieser, wohl in ästhetischer aber nicht in historischer Beziehung werthvollen, Selbstständigkeit des Evangeliums, ist aber wirklich die angeregte Abhängigkeit von Lukas kein unbedeutendes Moment. Unentschieden wird freilich bleiben müssen, ob unser Lukas selbst oder frühere von ihm mit grosser Treue und wohl gar wörtlich wiedergegebne Quellen desselben dem Verfasser des Matthäus Evangeliums vorgelegen haben. Eine Abhängigkeit von Lukas, selbst

bis auf den Ausdruck, wird auch von Olshausen zugegeben, und durch die Hypothese erklärt, dass Matthäus bei der Uebersetzung seines hebräischen Evangeliums den Lukas benützte, und von ihm als besseren Griechen oft den Ausdruck entlehnt habe. Abgesehen davon, dass die besprochenen Irrthümer, zu denen Lukas Veranlassung gab, auf diese Weise nicht erklärt werden, so ist die Annahme einer Uebersetzung des Matthäus durch den Verf. selbst eine prekäre Hypothese. Dass er dem Lukas wegen seiner besseren Sprache gefolgt sey, ist unannehmbar, da er gerade in der Verbindung der Sätze, wodurch sich Lukas, jedoch nicht durchweg, von den andern unterscheidet, in der Regel nicht folgt, und die Sprache bei Matthäus durchweg Ein Gepräge an sich trägt. Das Entlehnen von Ausdrücken oder auch von ganzen Sätzen, die Lukas nicht besser griechisch verarbeitet, sondern aus seinen Quellen aufgenommen hatte, kann also nicht ein Folgen der besseren Darstellung heissen; gerade die Darstellung ist bei Matthäus immer eigenthümlich, zusammenfassend, verkürzend, die ursprüngliche Lebendigkeit abstreifend, und darum das Zusammentreffen mit Lukas, zwar aus einer Benützung desselben, aber nicht aus der behaupteten Art der Benützung abzuleiten. Ganz unmöglich wird aber die Olshausen'sche Erklärung, wenn, was vielleicht das wahrscheinlichste bleibt, nicht unser Lukas, sondern nur die in ihm rein wiedergegebne Tradition, also etwa frühere Aufsätze von Matthäus benützt waren. Also nicht nur, dass die „Berichte des Matthäus selbst denen des Lukas oft an Ursprünglichkeit nachstehen," macht die apostolische Abfassung des ersteren Evangeliums zweifelhaft, sondern das, dass Matthäus eben den die Tradition in ihrer ursprünglicheren Gestalt

enthaltenden Lukas vor Augen gehabt und auf unhistorische Weise benützt zu haben scheint.

Wenn de Wette ferner es bei einem Apostel nicht wohl begreiflich findet; die Wirksamkeit Christi fast ganz nach Galiläa zu verlegen, so möchte diess Olshausen (S. 181.) geradezu läugnen, weil ja nicht nachgewiesen werden könne, wo die einzelnen von Matthäus erzählten Begebenheiten sich ereigneten, da dieser Evangelist bei völlig zurücktretendem chronologischen und lokalen Interesse Alles nach gewissen allgemeinen Gesichtspunkten ordne. Seine Mittheilung gehe oft so ins Allgemeine, dass die Erzählung ebensogut auf Ereignisse in Judäa als in Galiläa sich beziehen könne. Diess ist nun allerdings richtig, dass vielleicht die eine und andre der Begebenheiten, welche Matth. erzählt, nicht in Galiläa, sondern in Judäa geschah. Die Frage ist aber, wo der Erzähler sie geschehen lassen wollte, und da haben wir von Judäa nicht die geringste Spur, vielmehr auch bei den unbestimmteren Erzählungen, welche Olshausen anführt (von IX, 35. an), die deutlichsten Fingerzeige, dass sie in seinem Sinn nach Galiläa gehören.

Die unbestimmten Züge (IX, 35.) müssen nothwendig, da sonst Matthäus, wie wir sahen, sehr genau bestimmt, in die schon bestimmte Gegend, eben nach Galiläa gehören. In Galiläa treffen ihn Johannes-Abgeordnete, wie aus der an die Unterredung mit jenen angehängten Strafpredigt über galiläische Städte hervorgeht (XI, 20.). Am gleichen Tage (XIII, 1.), an welchem er mit den Pharisäern disputirt hatte (XII.) predigt er am See Genezareth, von wo er sich nach Nazareth begiebt. Um diese Zeit flieht er vor Herodes (XIV, 13.) in die Einsamkeit (22.) in die Nä-

he des Sees, kommt ins Gebiet Genezareth (34). Vor den (XV, 1.) von Jerusalem gekommenen Pharisäern begiebt er sich an die Grenzen von Sidon und Tyrus (XV, 21.), am See abermals Speisung des Volks (29.), Zurechtweisung wegen des Sauertaigs der Pharisäer (XVI, 1. 5.). Bei Cäsarea das Bekenntniss der Messianität, die Verklärung (XVII, 1. 14. 22.). Ausdrücklich bemerkte Reise durch Galiläa (22.). Tempelsteuer zu Kapernaum (24.). Zu derselben Zeit Streit der Jünger (XVIII, 1.) und Predigt über die Versöhnlichkeit (21.). Jetzt erst Aufbruch aus Galiläa, nach Vollendung all dieser Reden, und Zug nach Judäa (XIX, 1.). Gerade wie bei kleineren Partieen, z. B. bei der Bergpredigt der Verf. am Schlusse auf den Anfang zurückblickt (VIII, 1. cf. V, 1.), so hier bei der Vollendung der Thätigkeit in Galiläa. Ihr Anfang wurde ausdrücklich beschrieben (IV, 12.), und dorthin der Anfang der Predigt überhaupt verlegt (17.). Jetzt (XIX, 1.) war in Galiläa nichts mehr zu thun, und Jesus zieht nach Judäa. Bestimmter und ausdrücklicher könnte doch nicht als der Schauplatz der Wirksamkeit Christi Galiläa bezeichnet seyn, und die Frage ist sehr natürlich, ob ein Begleiter Jesu und Augenzeuge seines Lebens nicht auch ausser der letzten Periode etwas Merkwürdiges von ihm und seinen Thaten und Reden in der Hauptstadt aufzuzeichnen gefunden haben würde, und die Ansicht empfiehlt sich sehr, dass unser Matth. Evang. eine Zusammenstellung der galiläischen Tradition sey, in welcher von den sonstigen Thaten, Reden und Schicksalen Jesu nur das allerwichtigste von seiner Geburt, Einweihung und seinem Tode aufgenommen war, was natürlich überall bekannt werden musste. Fast möchte es scheinen, dass einzelne Notizen von aussergali-

läischem Wirken Jesu desshalb nur der letzten Zeit seines Aufenthalts in Judäa angereiht wurden, weil von einer früheren Thätigkeit daselbst sich nichts in der galiläischen Tradition erhalten hatte. Hieher möchte vornehmlich die Anekdote Matth. XXII, 34. gehören, welche entschieden einer früheren Zeit angehört, und zu XXII, 15. gar nicht passt. —

Was nun den Mangel an Anschaulichkeit betrifft, den man gegen einen Augenzeugen als Verfasser geltend gemacht hat, so konnte Olshausen darauf im Allgemeinen mit Recht erwiedern, dass ein Augenzeuge, selbst ein apostolischer, nicht gerade die Gabe haben musste, anschaulich darzustellen, dass Matthäus Weise, den inneren Keim der Begebenheiten kurz hervorzuheben, mehr Werth habe als die sinnliche Anschaulichkeit eines Markus. Allein diese Vertheidigung erscheint doch unzulänglich, wenn man die obenbemerkte Bemühung des Verfassers bedenkt, alles genau chronologisch und topographisch zu ordnen; wenn man die unverkennbare Kunst der Darstellung, den ästhetisch theologisirenden Pragmatismus betrachtet, welche sich nur schwer mit einem referirenden Augenzeugen vereinigen lässt. Jener Mangel und dieser Vorzug zusammen möchten am ehesten auf einen späteren Verfasser weisen, der schon über die Geschichte reflektirte, und nicht mehr das rein historische Interesse hatte, der darum in der Erzählung öfters eine auffallende Steifheit verräth, und zwar gerade da, wo er anschaulich schildern möchte. Hieher gehört die häufige Wiederholung derselben Formel z. B. bei der Beschreibung der Wirksamkeit Jesu (IV, 25. IX, 35.); der Predigt Jesu (IV, 17. cf. III, 2.) ferner: προσῆλθον οἱ μαθηταὶ, oder προσκαλεσάμενος τοὺς μαθητὰς, was sehr oft wiederkehrt, und andre mehr. Am

auffallendsten ist die fast beständige Verbindung der Pharisäer und Sadducäer, die mit einander sich von Johannes taufen lassen, mit einander ein Zeichen von Jesus begehren (XVI, 1.) und am Ende gar einander in Disputationen mit Christus unterstützen (XXII, 34.). Das ist doch nicht mehr das Hervorheben des Kerns der Erzählung, sondern eine Darstellung, wie sie nur ein mit den wahren Verhältnissen nicht aus eigner Anschauung bekannter Erzähler geben konnte. Dasselbe gilt wohl von dem Reflexionsfehler (IV, 12.) und von dem geographischen (XIX, 1.), welchen Markus verbessert (X, 1.). (Siehe David Schulz vom Abendmahl, Anhang).

Die pragmatisirende Kunst des Verf. zeigt sich ebenso in einzelnen Partieen als in der Anlage des Ganzen. Sowohl die zusammenhängenden Begebenheiten, welche einzelne kleinere Ganze und Gemälde bilden, als auch die aneinandergefügten Reden verrathen eine nicht gewöhnliche ästhetische und theologische Bildung. Nehmen wir die zwei ersten Kapitel. Schon das Geschlechtsregister ist mit Geschmack und Kunst bearbeitet. David und Abraham stehen voran; denn auf die Abstammung von ihnen kam es an. Obgleich Geschlechtsregister des Mannes, der nicht Jesu Vater war, zeugte es doch für die Messianität des letztern durch die darin bemerkten Perioden von Abraham bis David, von David bis zur Gefangenschaft, von dieser bis zu Christus. In bestimmten Zwischenräumen erwartete man ausserordentliche Heimsuchungen*). Wie nach 14 Generationen auf den

*) Was Josephus von unglücklichen Heimsuchungen öfters berichtet, nehmlich dass sie in bestimmten Perioden wiederkehren (Antiq. XV, 9, 1. κατὰ περιόδους ἀπαντήσαντος

Gründer des Geschlechts der König nach dem Herzen Gottes folgte, so auf 14 Generationen nach seiner Wiederherstellung der Sohn Davids. Dem Verlobten der Mutter des Messias muss ein Engel das Wunder verkündigen und aus den Propheten bekräftigen. Nach der Geburt huldigen dem Könige schon ferne Weise; sie rief ein Stern, das alterwartete Zeichen her. Ihre Erkundigungen führen zu einem Ausspruch der Priester, Bethlehem müsse die Geburtsstadt des Messias seyn nach der prophetischen Verheissung. Ein listiger Tyrann wird durch höhere Führung getäuscht; der Messias nach Egyptenland geflüchtet, während seine Grausamkeit in Bethlehem wüthet. Aus Egypten sollte der Sohn, wie das Volk, berufen werden, Kronenträger heissen wie Joseph, darum wohnte er in der Kronstadt. — In der That ein ausgezeichnet schönes Gemälde. Eben so schön das dritte Kapitel, die Taufe des Johannes. Alles ist stufenweise fortschreitende Vorbereitung auf die Taufe Christi und seine dortige Verherrlichung. Erst der Bussprediger, eine alterthümliche Prophetengestalt; Zulauf des Volks von allen Seiten, selbst Pharisäer und Sadducäer. Strenge Straf- und Drohpre-

---

τῷ κακῷ. Bell. Jud. VI, 4, 8. *Θαυμάσαι δ' ἂν τις ἐν αὐτῇ (τῇ εἱμαρμένῃ) τῆς περιόδε τὴν ἀκρίβειαν· καὶ μῆνα γῦν, ὡς ἔφην, καὶ ἡμέραν ἐπετήρησε τὴν αὐτήν* [nehmlich bei der Zerstörung durch die Römer] *ἐν ᾗ πρότερον ὑπὸ Βαβυλωνίων ὁ ναὸς ἐνεπρήσθη*) das galt im Glauben der Juden ebenfalls von beglückenden. Münter hat in seiner Schrift: der Stern der Weisen, die Belege aus den jüdischen Schriftstellern gesammelt, welche darthun, dass beim Auftritt des Messias dieselbe Constellation seyn werde, wie beim Auszug aus Egypten.

digt, der sich in eine Hinweisung auf den bald Kommenden endigt. Dieser tritt auf, von Galiläa hergereis't, um getauft zu werden. Der Prophet weigert sich demüthig; doch alle Gerechtigkeit muss erfüllt werden, und siehe: der Geist schwebt herab und die Stimme des Vaters zeugt für den Sohn. — Ebenso die Versuchungsgeschichte: An sich möchte kein Grund vorhanden seyn, der Ordnung bei Lukas zu widersprechen; auch dort findet sich recht verstanden eine Steigerung der Versuchung (cf. Steins Commentar), Matthäus aber malt die Steigerung stärker und sinnlicher. Während dort ein Weltbeherrschender Engel Jesus zu seinem Vasallen machen und seine Huldigung annehmen will, ist es bei Matthäus ganz offen hervortretend der Satan, der kräftig abgewiesen wird, auf welchen Sieg die Engel dem Ueberwinder dienen etc.*) Die Zusammenstellung verschiedenzeitiger Reden (V—VII. X, XI, XXIII. etc.) zu einem Ganzen zeigt sich schon deshalb als sehr gelungen, weil man lange Zeit sie für wirklich sogehaltene Reden nahm, und jetzt aus ihrer Veranlassung ein Olshausen es für eine eigenthümlich freie Weise des h. Geistes erklärt, die Worte und Reden Jesu in den Organen seiner Predigt für die weitere Verbreitung, nicht in ängstlich genauern Festhalten der Einzelnheiten, sondern in geistig freien immer neuen Verbindungen, die aber immer in sich wahr und geistig seyn müssen, zu reproduciren. Den

*) Welche Schönheit und Kunst der Anordnung zeigen die Heilungen, die er unmittelbar an die Bergpredigt knüpft, der messianische Einzug in Jerusalem, bes. vergl. mit Marcus und Johannes.

schönen Zusammenhang derselben weisen die Ausleger an den betreffenden Stellen nach. —

Die Kunst des Ganzen zeigt sich vornehmlich in der Verbindung des demonstrativen, apologetischen und des erzählenden Elements. Keineswegs ist es Zweck des Matthäus, wie ihn auch Olshausen noch beschränkt, für jüdische Leser darzuthun, dass Jesus der von den Propheten verheissene Messias sey. Diess will er zwar auch, und mit dieser Beweisführung beginnt er. Aber nachdem er es durch die am Anfang des Evangeliums gehäuften Nachweisungen bewiesen hat, denen im Verfolg nur wieder bei solchen Thatsachen, welche eine auffallende Messianische Beziehung haben, dergleichen Citationen folgen: so will er zeigen, was Jesus als der Messias gelehrt und gethan, wie er sein messianisches Reich gegründet habe. Daher das neue Gesetzbuch des messianischen Reichs in der Bergpredigt, die Verwaltungs-Vorschrift (XVI.) und die Parabeln davon (XIII. ff.). Daher auch die Weissagungen von den Schicksalen und dem zeitlichen Ausgang dieses Reichs, des Kerns aller Weltbegebenheiten (XXIV. XXV.).

So ist Matthäus das eigentlich messianische Evangelium, nicht aber als blosse Demonstration, dass Jesus der Messias sey, sondern noch vielmehr als Geschichte von der Instauration und dem Wesen und den Zuständen dieses mit der Person des Messias in die Wirklichkeit eingetretenen Reichs Gottes. Darum fasst es bei aller jüdischen Form doch den Gegensatz gegen die bisherige Religionsverfassung so stark und strenge auf, und prophezeiht so bestimmt den Umsturz des Judenthums.

Hätte nun ein Augenzeuge diese ungewöhnliche Kunst der Darstellung besessen, er würde wohl

nicht so viele historische Missgriffe gemacht haben, als wir oben bemerken mussten; er, der Nichtgesehenes so meisterlich zu schildern weiss (C. I. II. III. IV.), er würde auch das Selbsterlebte genauer und anschaulicher dargestellt haben. Eben die historische Kunst des Verfassers macht die häufige Trockenheit und Steifheit der Erzählung für einen Augenzeugen unbegreiflich; wie die offenbar hervortretende Sorge, in chronologischen und topographischen Dingen genau zu seyn, die obige Behauptung widerlegt, dass der Verfasser Jesus seinem Wesen nach, abgesehen von Zeit und Ort, schildern wollte. Beides aber erschwert ungemein oder macht unmöglich die Rettung des Verf. als apostolischen Augenzeugen. Keineswegs wären gegen einen solchen einzelne Unrichtigkeiten, einzelne Abweichungen in der Verbindung der Reden Jesu zu einem neuen Ganzen. Aber die vielen Unrichtigkeiten, die vielen, fast constant herrschenden, willkührlichen Verbindungen und Angaben, das Bestreben, anschaulich zu seyn mit dem Mangel an wahrer Anschaulichkeit, die Trockenheit in einzelnen Schilderungen, deren Gegenstand der Verfasser hätte selbst erlebt haben müssen, und die Mangelhaftigkeit in Betreff des Wirkungskreises Christi, alles diess verbunden mit der grossen Kunst in einzelnen Theilen, ja im Ganzen der Anlage, lassen uns gewiss natürlicher an einen Mann denken, der aus dem Stoff der Tradition seiner Umgebung sammelt, was er bekommen kann, und es in eine gefällige Ordnung bringt, als einen Gefährten des Herrn selbst. Ein solcher würde gewiss nie die historische Wahrheit dem ästhetischen Interesse aufgeopfert haben, was der Verf. unsers Evang. so oft thut, was aber ihm, wenn er nur eine unbestimmte Tradition vor sich hatte, nicht

als Fehler angerechnet werden darf. Eben diese Kunst der Darstellung im Einzelnen, dieser theologisch-ästhetische Pragmatismus wäre wohl bei einem alten Manne undenkbar, wie der Apostel gewesen seyn musste, als er diess Evang. abgefasst haben konnte. Heutzutage herrscht wohl darüber Einstimmung, dass das Evang. nicht vor dem 60. Jahr entstanden seyn kann. Matthäus, bei der Berufung (IX.) schon in einem Amte, war wohl nicht jünger, sondern eher älter, als Jesus selbst, stand also bei der Abfassung wenigstens auch in den sechzigen. Johannes war ja der einzige, der das Jahr 70. erlebte.

Allen diesen Zweifeln kommt gewissermassen die einstimmige Tradition des Alterthums entgegen (de Wette §. 97.), dass Matthäus hebräisch geschrieben habe. Unser Evangelium ist aber keine Uebersetzung, sondern Original. Gewiss die Gelehrten hätten sich nicht so viele Mühe gegeben, jenen einstimmigen Bericht zu entkräften, wenn nicht die Natur der Schrift sie dazu genöthigt hätte (Ebd.). Höchstens wird man zugeben können, dass unser Matthäus eine freie griechische Bearbeitung der hebräischen Memorabiliensammlung des Apostels sey, und ein Hieronymus verdient das Lob eines unbefangeneren Kritikers, wenn er einfach sagt, quod quis postea in Graecum transtulerit, non satis certum est, als unsere Theologen, welche motu proprio ausmachen, dass Matthäus selbst seine Arbeit übersetzt habe. Dass aber eine Urschrift des Matthäus den Kreis der Evangelientradition in vorliegender Einschränkung sollte bestimmt haben, liesse sich nur dann denken, wenn er spät berufen wurde, oder auch nach seiner Berufung nicht in beständiger Begleitung des Herrn, namentlich zu Jerusalem nur auf seiner letzten Reise bei ihm war.

Noch wahrscheinlicher aber könnte es scheinen, dass unserer Schrift das Evangel. der Hebräer zu Grunde läge, und sie könnte dem Matth. zugeschrieben worden seyn, weil jenes häufig von ihm abgeleitet wurde, vielleicht Elemente seines Evangeliums enthielt. (Vgl. in dieser Beziehung Lange Beiträge zur Kirchengeschichte der ersten Jahrh. Heft 1.).

IV.

Uebersetzung und Erklärung von Matth. XI, 12, 19.

12. „Von Johannes des Täufers Tagen an bis jetzt leidet das Himmelreich Gewalt, und Gewaltthätige rauben es weg.“ Voraus geht die Erhebung des Johannes als des Grössten der alten Oekonomie, so aber, dass der kleinste im Himmelreich grösser sey, als jener. Dann folgt die Fortsetzung seines Lobs, als des letzten und grössten Propheten, als des Elias, der das messianische Reich eröffnen musste. Dass aber diess nicht nur schon eröffnet, sondern dass ein so gewaltiger Zudrang zu demselben sey, dass man überall mit Gewalt es an sich reisse, wie die gewöhnliche Erklärung jenen Vers versteht, das konnte doch Jesus, der während seines ganzen Lebens so gar wenige Anhänger, namentlich solche, die grösser seyn sollten, als Johannes, gewann, das konnte er doch von dem noch kleinen, Senfkornartigen Anfang des Reichs Gottes kaum sagen. Am meisten aber musste bei der gewöhnlichen Erklärung auffallen, dass Jesus gerade im Verlauf der Rede über verlorne Mühe klagt und des Volkes wankelmüthigen Leichtsinn anklagt. Vs. 15—25. Diess scheint über die hergebrachte Deutung von Vs. 12. den Stab zu brechen, und eine andre zu verlangen, welche auch in ihm eine Klage darüber findet, dass durch des Vol-

kes Schuld der Anbruch des glückseligen Reiches verzögert werde. Mit einer kleinen Modifikation möchte also die Bolten'sche Erklärung (s. Kühnöl) vorzuziehen seyn. βιάζεσθαι passivisch zu nehmen kann Niemand verbieten, da vielmehr die Medial-Bedeutung erst besonders zu belegen ist; (s. Kühnöl.) Also: das Himmelreich leidet Gewalt, wird feindselig behandelt. Die Richtigkeit dieses Satzes beweis't die ganze bisherige Geschichte Jesu. Siehe vornehmlich seine Flucht aus Judäa (Joh. IV, 1.); βιασαὶ sind zunächst eben jene βιάζοντες, die gewaltthätigen Gegner Jesu von Anfang. Da der Artikel fehlt, so ist zu übersetzen: Gewaltthätige; ἁρπάζειν, stehlen, muss nicht den Sinn haben, durch Raub in seine Gewalt bringen, sondern kann auch abgesehen von dem Erwerb des Besitzes überhaupt heissen: wegnehmen, entfernen. So Matth. IV, 19. Aehnlich brauchen wir im Deutschen das Wort abstehlen, z. B. den Tag, = verderben. Demnach: Gewaltthätige Feinde rauben es weg, = verhindern seinen Eintritt. So hätten wir unter einem andern Bilde dasselbe ausgedrückt, was Matth. XXIII, 14. 15. steht: κλείετε τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων· ὑμεῖς γὰρ οὐκ εἰσέρχεσθε οὐδὲ τοὺς εἰσερχομένους ἀφίετε εἰσελθεῖν. Luc. IX, 52. ἤρατε τὴν κλεῖδα τῆς γνώσεως (conf. Matth. IX, 5.) — Doch möchte der Vorwurf nicht allein auf direkte Gewaltthätigkeiten gegen Jesus und seine Sache zu beziehen seyn, sondern überhaupt auf ein übermüthiges, den Nebenmenschen beeinträchtigendes und kränkendes Benehmen; βιασαὶ = ὑβρισαὶ. Eben die im Schwange gehenden, und vornehmlich den Volksführern vorgeworfenen Laster verhinderten das Gedeihen des messianischen Reichs. Jesu Rede schlösse sich so an eine nicht ungewöhnliche Vorstellung un-

ter den Juden an, dass der Messias wegen der Sünden des Volks lange unbekannt bleiben werde, dass überhaupt grosse Verbrechen seine Ankunft verzögerten und verhinderten. (Niddah. fol. 13. c. 2. cf. Buxtorf. Synagog. p. 721.)

Der Zusammenhang unsrer Stelle ist also der: Johannes, der Grösste der vom Weibe gebornen, wird von dem Geringsten im Reich Gottes selbst übertroffen. Diess Reich hätte schon seit Johannes Predigt seine heilsame Kraft ausgeübt (Luc. XVII, 21.), wenn nicht die Bosheit der Leute sein Aufkommen und Gedeihen hinderte, es gleichsam verdrängte, wegnähme. *)

Die Parallele bei Lucas XVI, 16. kann uns kaum nöthigen, bei der alten Deutung zu beharren. Zu geschweigen, dass dort die Ordnung und der Zusammenhang von Jesu Reden nicht streng gehalten ist, da sich offenbar Aussprüche verschiedener Zeiten und Veranlassung zusammengestellt finden: wer wollte durch gewaltsame Interpretation der Worte eine buchstäbliche Harmonie zwischen zwei Evangelisten her-

---

*) Das Wort ἁρπάζουσιν αὐτήν übersetzte richtiger als Bolten, Schuster in Eichhorns Allg. Biblioth. Bd. IX. St. 6. p. 1003. Allein die erste Hälfte, welche nach der gemeinen Erklärung genommen wird, will dann nicht recht harmoniren: „Mit Gewalt wird das Himmelreich befördert (es macht reissende Fortschritte) aber die allzu Gewaltthätigen (wie Johannes handeln wollte) entreissen es den Menschen wieder." Dagegen hat die vetus Itala den unzweifelhaft richtigen Sinn wiedergegeben, s. Augustinus de op. Manich. c. I. A diebus Joannis regnum coelorum cogitur, et cogentes *diripiunt* illud; Ambros. de Cain et Abel, IV. — vim patitur et vim facientes diripiunt illud. Hilar. Pictav. in Psalm VIII. N. 46. — violentum est, et vim facientes diripiunt illud.

stellen, die, wie längst anerkannt ist, oft einen und denselben Ausdruck Jesu in verschiedener Beziehung auffassten. Bei Lukas ist der natürlichste Sinn: das Reich Gottes wird verkündigt, und jedermann dringend dazu eingeladen, ἀναγκάζεται εἰσελθεῖν. Aber die Bedingungen sind nicht leicht; das Gesetz behält seine ganze Auctorität etc. Würden übrigens die Worte bei Lukas denselben Sinn zulassen, welchen sie bei Matthäus nothwendig fordern, so würde diess dem Contexte des Lukas sehr angemessen seyn. Denn auch bei ihm steht der Vers mitten unter Strafreden gegen die Juden und Pharisäer, welche allen Lastern ergeben sich selbst gefallen und bei aller Uebertretung göttlicher Gebote Gottes Gnade zu haben sich einbilden. „Verkündigt zwar wird das Reich, aber Jeder thut ihm gleichsam Gewalt an. εἰς αὐτὴν respectu ejus Act. II, 25. Eph. V, 32. Hebr. VII, 14. contra illud. Luc. XII, 11.

Jedoch möchte diess eine ebenso grosse Gewaltthat gegen den Wortsinn bei Lukas seyn, als gewöhnlich dem Matthäus eine zugefügt wird. —

Matth. XI, 19. καὶ ἐδικαιώθη ἡ σοφία ἀπὸ τῶν τέκνων αὐτῆς, steht nun in gutem Zusammenhang mit dem früheren und nachfolgenden, zwar nicht nach der gewöhnlichen Deutung, wornach καὶ adversativ zu nehmen wäre, und das Ganze den Sinn hätte: Aber die Weisheit wird gebilligt, gerechtfertigt von (an) ihren Kindern, was wirklich dem Context entgegen wäre, da die Anklage der Zeitgenossen fortgeht, sondern nach der Uebersetzung: „und so ist die Weisheit von ihren eigenen Kindern gemeistert worden." Worin diess Meistern bestand, war eben im Früheren gesagt; Jesus Liberalität und Johannes Strenge war ihnen gleich zuwider. Die Weisheit ist die

göttliche Fürsorge für sein Volk, nach dem Sprachgebrauch des Buchs der Weisheit, welchen Jesus selbst auch adoptirt Luc. XI, 10. *διὰ τοῦτο καὶ ἡ σοφία θεοῦ εἶπεν· ἀποστελῶ εἰς αὐτοὺς προφήτας* etc. Die Kinder der Weisheit sind diejenigen, deren sie sich besonders annimmt, die ihrer besondern Leitung sich zu erfreuen haben, wie sie sonst Kinder des Reichs heissen, und zwar in Drohungen, dass ihnen das Reich Gottes nicht zu Theil werden solle. (Matth. VIII, 12.). Ferner: *δικαιοῦν* ist, wie die Lexika lehren, häufig = *κατακρίνειν, δικαίωσις* namentlich hat oft die Bedeutung: Prätention (s. Schneider). Ein prätentiöses Verurtheilen, Verwerfen der Weisheit und des von ihr dargebotenen war jenes Benehmen der Juden, die immer wieder Ausflüchte fanden, sich der Anforderungen des strengen Busspredigers wie des freundlichen Menschensohnes zu erwehren. Dass die Weisheit selbst durch sie gemeistert werde, könnte um so richtiger und prägnanter gesagt werden, da sich Christus selbst sie zu seyn bewusst war (vgl. Luc. XI, 9. mit Matth. XXVIII, 34. 1 Cor. X, 4.). *ἀπὸ* in einem von dem klassischen Gebrauche etwas abweichenden Sinne mit dem Passiv verbunden s. auch Matth. XVI, 21. Marc. VIII, 31. Luc. IX, 22. Luc. IV, 18. Act. XII, 20. 1 Cor. XI, 23. 1 Joh. II, 20. 27. IV, 21.

V.

Vom ungerechten Haushalter.

Diese schwere Parabel (Luc. XVI, 1—31.) hat sich von Olshausen einer besonders sorgfältigen und geistvollen Bearbeitung zu erfreuen gehabt (Commentar S. 664.), welche zu einer von den früheren, wenigstens in ein Einem Hauptpunkte, abweichenden Auffassung derselben führte. Nach ihm ist nämlich ihr Thema: „dass die rechte Barmherzigkeit, welche sich in der Erscheinung als ein Durchbringen der Güter gestaltet (der richtige Gegensatz von dem falschen Durchbringen des Besitzes von Seiten des verlornen Sohnes) eben auch die wahre Klugheit sey," und darum der πλούσιος nicht Gott, was er den Hauptirrthum in der gewöhnlichen Erklärung nennt, sondern die Welt, und ihr Repräsentant, der ἄρχων τῦ κόσμυ τύτυ. So allein findet er eine Harmonie mit Vs. 8—13., während nach der gewöhnlichen Erklärung die Lehre gerade das Gegentheil von dem enthalte, was die Geschichte der Parabel besage. Sehr eigenthümlich ist die Wendung, dass die ἀδικία den Zustand der Menschen bedeutet, sofern sie ein Eigenthum haben. „Der Besitz an sich, als ein abgegränztes ausschliessendes Recht an gewisse Dinge, ist ein Produkt der Sünde im κόσμος, von dem man in der βασιλεία θεῦ nichts weiss. In solchem

Besitz ist daher der Mensch ein *οἰκονόμος* des *ἄρχων τῦ κόσμυ τέτυ*. Ist er treu, so arbeitet er in seinem Interesse, häuft also Güter auf Güter; ist er ihm aber untreu, und tritt er als Glied in die *βασιλεῖα τῦ θεῦ*, folglich in die Dienste eines andern Herrn, so wirkt er in dem Interesse dieses neuen Herrn und bringt dem ersten seine Güter durch, sie zu geistlichen Zwecken verwendend." Diese ewige Wahrheit werde nun zunächst für die Zöllner vorgetragen, welche äusserlich zwar sehr in die Welt verflochten waren, deren innerlicher Mensch aber von Sehnsucht nach dem Göttlichen brannte, (S. 667. 665.). Dann aber auch für die Pharisäer, welche zwischen Gott und Welt schwankten, und sich mit beiden abzufinden suchten.

Allein auch diese Auffassung, soviel sie vor andern Deutungen voraus hat, und so sehr sie namentlich eine Einheit in die Geschichte und die beigefügte Nutzanwendung bringt, kann nicht befriedigen. Denn erstlich ist jene Einheit eine gewaltsame, für die ganze Haltung der Parabel selbst störende. Das Durchbringen der Güter des Reichen durch den Verwalter wäre selbst die Treue, welche Vs. 10. empfohlen wird, und eben darin bestehen soll, sich des Fremden zu entledigen! (S. 676.) Ungerecht wäre so der Haushalter nur in Bezug auf seinen falschen Herrn, den Mammon, der das Gebiet der *ἀδικία* ist, diese Ungerechtigkeit aber gerade die lautere Klugheit der Kinder des Lichts, welche nur unlauter scheint (S. 671.). Daraus würde unmittelbar hervorgehen, dass das Verfahren des Haushalters vor seiner Rechnungs-Abhör, und nachher als eines und dasselbe erscheint, letzteres nur als eine andere Aeusserung derselben scheinbaren *ἀδικία*, welche die wahre Klugheit und Treue ist. Dagegen ist Vs. 3., wo der Verwalter offenbar

erst auf ein Mittel sinnt, das früher Verdorbene für sich gut zu machen, die durch sein früheres schlechtes Verwalten gefährdete Zukunft sich wieder zu sichern; und allein auf diese Klugheit geht das Lob Vs. 8. nicht auf die frühere ἀδικία. Ohnehin würde sowohl die Forderung einer Rechnungs-Ablage als auch die Entsetzung vom Verwaltungs-Amt und das Lob von Seiten des Weltfürsten keine Bedeutung haben, welcher Oberflächlichkeit Olshausen (S. 668.) mit Recht widerspricht. Bedeutung haben diese Züge der Parabel allein, wenn Gott der πλάσιος ist. — Ja es scheint, als ob auch in der Erklärung der Parabel die Einheit gestört werde, da doch V. 10—12. die Art der Treue mit dem Eignen und Grossen nicht wohl das Gegentheil seyn kann von der Art der Treue am Geringen und Fremden. Rücksichtlich der ἀδικία kann Olshausen nicht ohne ein gewisses Schwanken seine Deutung geltend machen. Denn, einerseits der Zustand des irdischen Besitzes, ist sie ihm doch auch wieder (S. 666.) die innere Disharmonie des Menschen, der sich zwischen zwei Polen, Gott und der Welt, befindet, von Beiden angezogen. Das hiesse aber den natürlichen Eindruck der Parabel gewaltsam stören, wenn man nicht eben in dem διασκορπίζειν τὰ ὑπάρχοντα die ἀδικία finden wollte, also gerade in dem, was nach Olshausen das Verlassen der ἀδικία wäre. Wäre das διασκορπίζειν die Treue, dann könnte nicht diese Handlungsweise der Kinder der Welt den Kindern des Lichts empfohlen werden, denn für die Kinder der Welt ist Verschwendung keine Klugheit, während doch eben ein durch eigne Schuld in Verlegenheit gekommener Beamte, der sich klüglich rettet, als Muster vorgestellt wird der Klugheit in einem andern Gebiet. Ferner möchte auch der Begriff des Guts (Vs. 1.)

des Mammons (Vs. 9. 11.) der mit jenem identisch ist, nicht vollständig gefasst seyn, wenn er nur auf das Zeitliche und Nichtige als solches bezogen wird. Er ist vielmehr wie in der vorhergehenden Parabel οὐσία, βίος, (11, 13.) die Gesammtheit des von Gottes Güte dem Menschen auf Erden Anvertrauten, geistige und leibliche Kräfte und Vorzüge, die gesammte Ausstattung, das Pfund (Luc. XIX, 13. 16.). Allerdings gehören die irdischen Güter an Vermögen, Stand, Würde etc. auch hierunter, als nicht eigen, sondern vom Herrn anvertraut. Diese Güter bringt der Mensch durch im eigensüchtigen, sinnlichen Genussleben. Die Rechenschaft und Amts-Entsetzung ist nicht der Tod, sondern jedes in jenem störende, zur Besonnenheit nachdrücklich mahnende Missgeschick, überhaupt jede an das Herz mit göttlicher Kraft redende Fügung. Jetzt entsteht die Frage: was soll ich thun? Statt in Trägheit sich gehen zu lassen (betteln) oder verkehrte, mühselige, nicht zum Ziele führende Wege einzuschlagen (graben), ermannt sich der Haushalter, mit dem, was noch in seiner Macht steht, sein Wohl zu sichern. Aus Selbstliebe wird er mitleidig. Die Schuldner des Herrn sind unmöglich andre, als solche, die sich an ihm, dem Haushalter, irgend wie verschuldet haben. Wie alles, was er ist und hat, göttliches Leben, so die Schulden, die seinem Herrn ausstehen, eben Schulden gegen ihn. Diese lässt er nach, weislich nach dem Bedürfniss der Schuldiger. (Aber nicht nur negativ, sondern auch positiv, überhaupt durch Anwendung der noch in seiner Gewalt befindlichen Mittel, Kräfte, irdischen Vermögens, macht sich der um sein Heil besorgte Haushalter Freunde). Nun wäre allerdings der störende Gedanke, dass der Haushalter nicht von seinem Herrn, sondern von dessen Schuld-

nern gerettet zu werden hofft, ein Anstoss, den jedoch die Parabel dadurch glücklich hebt, dass sie diess eben mit Billigung des Herrn geschehen lässt (Vs. 8.).

So aufgefasst hat wohl die Parabel ihre Einheit, und die einzelnen Züge derselben ihre Bedeutung. Jene menschenfreundliche Anwendung des Guts ist nun, vom Herrn selbst gelobt (Vs. 8.), Treue im Kleinen, Anvertrauten, welche zur Verwaltung des Wahrhaftigen, Eigenen fähig macht, und steht entgegen der früheren eigensüchtigen Ungerechtigkeit. Ungerechter Mammon heisst aber das dem Menschen noch übrig bleibende, weil es gewöhnlich ungerecht angewendet wird.

Das Aufnehmen in die ewigen Hütten durch die so gewonnenen Freunde ist in der Erklärung selbst wieder ein Bild, herrührend aus der Parabel, aber ein Bild, dem eben die grosse Wahrheit zu Grunde liegt, dass allein die thätige, und nicht schon die bloss empfangende Liebe, der Seeligkeit fähig macht (Matth. XVIII, 23–35., VI, 14. Matth. XXV, 34. ff.).

Wenn man nun in dieser so gedeuteten Parabel einen Hauptpunkt vermissen wollte, nehmlich die Aussöhnung mit dem Herrn, so wird zugegeben, dass dieser zur Vollständigkeit gehörte, aber hier, wo es sich um einen andern Hauptgedanken als Zweck handelte, nehmlich um den der thätigen Barmherzigkeit gegen Menschen, so gut fehlen konnte, als in der vorhergehenden Parabel „die Offenbarung der Liebe Gottes“, welche den Glauben im verlornen Sohn weckt, in den Hintergrund trat (s. Olsh. S. 661.), und als auch sonst nach den angeführten Stellen die göttliche Begnadigung unmittelbar als Folge der menschlichen Barmherzigkeit dargestellt wird.

Die Hauptstütze der Olshausenschen Erklärung bleibt immer noch Vs. 13., wo Gott und der Mammon sich entgegenstehen als zwei Herrn. Allein diese Stellung der Worte aus der Bergpredigt Matth. IV, 24. ist hier gewiss nicht die ursprüngliche, da sie weder zu der Parabel noch in den von Olsh. richtig angegebenen Gesammtzusammenhang passen, wornach in unserm Kapitel die barmherzige Liebe der Menschen unter einander als ihre Aufgabe dargestellt ist, wie Cap. XV. die barmherzige Liebe Gottes gegen die Menschen. Es kann deshalb hierüber gar kein Zweifel herrschen, weil Lukas auch sonst öfters die Aussprüche Christi nur lexikalisch verbindet, d. h. solche zusammenstellt, welche nicht einen gemeinschaftlichen Sinn, sondern nur ein gemeinschaftliches Wort (hier Mammon) haben, XI, 33. 34. XII, 10—12. 31, 32.; 56, 57. XIII, 33. 34.; XVIII, 1. 2. 3. 9. ff. XXII, 27—30.

Dass Lukas hier Verschiedenartiges aneinanderreiht, ergiebt sich unwidersprechlich aus den folgenden Versen, von denen Vs. 16. offenbar bei Matthäus XI, 12. in besserem Zusammenhange stehet, hier aber ganz ungehörig ist, nur auf künstliche Weise, wie Olsh. thut, in Zusammenhang gebracht werden kann.

Sollte aber die oben gegen Olshausen erhobene Schwierigkeit auch unsere Deutung von 9—12. treffen, was übrigens kaum möchte gesagt werden, da ein Gegensatz zwischen eigennütziger Verschwendung und menschenfreundlicher Mittheilung hinlänglich stark hervortritt, um letztere als Treue bezeichnet finden zu dürfen, so würde daraus nur folgen, dass Lukas auch diese Erklärung anderwärts hergenommen, und der Parabel angefügt hat. Eine solche Beziehung auf die Pharisäer, wie sie Olshau-

sen findet, da sie nehmlich als Repräsentanten der Theokratie doch am Mammon hängen, und beiden Herren dienen wollten, kann in der Parabel selbst auf keine Weise nachgewiesen werden. Bleiben wir also einfach bei den μαθηταῖς Vr. 1., wozu allerdings auch Zöllner gehört haben mochten, für deren Lebensverhältnisse die Wahl der Einkleidung berechnet zu seyn scheint.

VI.

Das Evangelium Johannis und die Gnostiker.

Es ist heut zu Tage zur allgemeinen Anerkennung gekommen, dass der Evangelist Johannes bei seiner Geschichts-Erzählung, oder richtiger bei seiner geschichtlichen Deduktion der göttlichen Würde Jesu, auf die seiner Zeit im Allgemeinen, und namentlich dem Orte seiner Wirksamkeit nicht abzusprechenden gnostischen Bestrebungen Rücksicht genommen habe, und zwar theils durch Benützung und Berichtigung der auf Christus angewandten Haupttermini des gnostischen Sprachgebrauchs, theils durch Hervorhebung solcher Thatsachen aus dem Leben Jesu, durch welche die gnostischen Vorstellungen unmittelbar widerlegt wurden. Siehe de Wette's Einleitung ins N. T. §. 107.

Feilmoser's Einleitung §. 35. „Dass der Evangelist die Absicht gehabt habe, den Ausgleitungen des Gnosticismus vorzubeugen, und demselben eine dem Begriffe des Christenthums entsprechende Richtung und Begränzung zu geben, hat man um so weniger zu bezweifeln Ursache, da wir einerseits aus den Briefen des Paulus wissen, dass schon in den Tagen des Johannes, und zwar gerade in den Gegenden, wo er lebte, der Gnosticismus das Christenthum zu gefährden drohte, und andrerseits die Be-

zeichnung der göttlichen Würde Jesu, die aus dessen Erklärungen über seine Person, sein Vorherseyn beim Vater etc. hervorgieng, durch den Ausdruck und die Idee vom λόγος anerkannt nicht dem Urchristenthum angehört, die Idee selbst aber wohl ebensowenig von Johannes neu erfunden, sondern aus dem bereits vorhandenen Vorrath des jüdischen Gnosticismus entlehnt ist etc.“

Für diese Bestimmung des johanneischen Evangeliums scheinen ausser den gewöhnlich geltend gemachten Gründen noch andre zu sprechen, nehmlich die Auslassungen*) von Thatsachen, welche sonst

*) Erfreulich war es für Referenten, den Grundsatz, dass die eigenthümlichen Auslassungen der neutestamentlichen Geschichtschreiber nicht minder als ihre eigenthümlichen Zusätze zu dem allgemeinen Geschichtsstoffe in Betracht zu ziehen seyen, um über den Zweck derselben und die ursprüngliche Bestimmung ihrer Bücher ein sicheres Urtheil zu fällen, bereits schon ausgesprochen und bei einem andern Evangelisten angewendet zu finden, als er von der Nothwendigkeit seiner Anwendung bei Johannes durch ein genaueres Studium der Leidensgeschichte sich überzeugte, und einsah, wie ganz unmöglich es sey, blos mit der Annahme eines Ergänzungs-Zwecks zur Erklärung so bedeutender Auslassungen auszureichen. Herr Oberpfarrer Stein macht nehmlich in seinem Commentar zum Evangelium des Lukas, Einleitung S. 4. darauf aufmerksam, „dass man zu wenig darauf achtet, wie gerade aus der Lokalbestimmung einer Schrift die Weglassungen und Zusätze des Einzelnen sich am besten erklären lasse.“ Ob freilich die unauflöslichen Schwierigkeiten, welche eine Harmonie aller Evangelien habe, so lange man einseitig nur annehme, jeder von den Verfassern habe eben die Absicht gehabt, überhaupt eine

ganz unerklärlich wären. Denn wie viel oder wie wenig auch an dem Ergänzungs- und Berichtigungs-Zweck der Johanneischen Erzählung gegenüber den andern Berichten wahr seyn mag: der blosse Umstand, dass die früheren Berichterstatter ein merkwürdiges Faktum bereits ausführlich geschildert haben, kann dessen Auslassung durch Johannes um so weniger geradezu erklären, als ja Johannes nicht selten früher schon erzählte unbedeutendere Fakta wiederholt, oder doch eine kurze Andeutung davon giebt. (I, 32—34. VI, 5—21. XII, 2—8.; 12—18.; XIII, 2, 21—30, 38. XVIII, 10, 15—18.; 24—27.; 40. XIX, 16. 17. etc.).

Noch mehr müssen wir aber nach einem speziellen Grund der Auslassung eines Faktums im johannischen Evangelium uns umsehen, wenn das Faktum theils überhaupt von grosser, auffallender Wichtigkeit, theils von besonderer Wichtigkeit für die Ausführung des eigenthümlichen positiven Zwecks jener Geschichtsdarstellung ist. Diess scheint vornehmlich der Fall zu seyn mit der Verklärung Christi auf dem Berge, wobei ja durch eine himmlische Stimme das Haupt-

---

Geschichte des Lebens Jesu zu schreiben, sich durch diese Berücksichtigung eines besondern Lokal-Zwecks eines Jeden, gesetzt dieser wäre mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit von allen nachzuweisen, sich glücklich und vollständig heben lassen, mag dahin gestellt bleiben. Aber soviel muss man Herrn Stein zugeben, dass zum Erweis des von ihm aufgestellten Zwecks der evangelischen Geschichte des Lukas gerade die nachgewiesenen Auslassungen von nicht geringem Belange sind.

Auch Olshausen deutet in seinem Commentar B. I. an mehreren Stellen diesen Grundsatz als einen für die Erklärung des Evang. Johannes nothwendigen an.

thema des Johannes (XIX.), dass Jesus Gottes Sohn sey, bekräftigt, und diese Würde Jesu von den erhabensten Gestalten der Vorwelt anerkannt wurde, und wobei Johannes nebst Petrus und Jacobus der einzige Augenzeuge war. Mit Recht zählt daher Feilmoser a. a. O. S. 230. diese Auslassung zu den auffallendsten.

Wie, wenn ihr Grund in der gedachten polemischen, oder vielmehr apologetischen Rücksicht des Johannes gegen gnostische Richtungen zu suchen wäre? Der Evangelist fürchtete, durch Mittheilung dieses Faktums gnostischen Missdeutungen, welche der Würde Jesu Eintrag thun möchten, Vorschub zu leisten, und liess es deshalb ganz weg. Welches waren aber die leicht vorauszusehenden Missdeutungen? Christus im Gespräch mit geisterhaft erscheinenden und verschwindenden Wesen aus einer früheren Vorzeit, von einem höheren Glanz umleuchtet. Ein Petrus konnte zwischen dem Lebenden und den Verstorbenen, die gewiss nicht körperlich gegenwärtig waren, so wenig unterscheiden, dass er drei Hütten für sie bauen wollte. Wie leicht bot sich Deutung dar, dass Christus selbst nur ein solches in sinnlicher Scheinform auftretendes Wesen sey, das im gewöhnlichen Verkehr wie ein anderer Mensch erscheine, aber zu Zeiten seine wahre Natur gezeigt habe, da, wo er sich mit seinen Genossen aus der Geisterwelt in nähere Verbindung setzte? Wenn man auch sonst in unserem Evangelium leise Spuren einer Rücksicht gegen den in den Briefen geradezu bekämpften Doketismus findet (I, 14. XIX, 34. XXI, 10.): sollte die Auslassung der Verklärungs-Geschichte nicht ebendahin gehören?

Wir dürfen vielleicht weiter gehen. Wenn bei

Jesus etliche der alten Väter sich zeigen, Moses, der alte Fürsprecher des Volks, und Elias, dessen Wiederkunft längst gehofft war, könnte er nicht auch selbst nur eine solche wiedergekommene Seele einer der früheren Frommen seyn? Man erinnere sich daran, dass das frühste jüdische dem Gnosticismus zustrebende System, das der Ebioniten, nicht anders von Christus lehrte, als dass er einer der Väter sey (Epiph. Haeres. XXX, 3. *Τινὲς γὰρ ἐξ αὐτῶν καὶ Ἀδὰμ τὸν Χριστὸν εἶναι λέγουσι*, vgl. die Homilien des Pseudo clemes XVIII, 20. XVII, 4. wo dasselbe von Enoch, Noa, Abraham, Isaak, Jacob und Moses behauptet wird.

Beweist nicht des Herodes Meinung (Matth. XIV, 2.), Christus sey der von ihm getödtete Johannes, dass wir füglich schon der ersten Zeit wenigstens die Keime jenes allerdings später mehr ausgebildeten Theologumens zuschreiben dürfen.

Im Sinne jener Gnostiker konnte das Zusammenseyn Jesu mit zwei der Väter, in welchen ebenfalls der Messias-Geist sollte erschienen seyn, keine Schwierigkeit bilden, da ja gerade der Doketismus die Besonderheit der Person ausschloss, und den Einen Geist des Messias in drei Gestalten wie successive so gleichzeitig erscheinend anzunehmen, sich nicht zu scheuen brauchte*). Gerade so erklärt Philo die Erscheinung der drei Engel bei Abraham, als seyen die drei nur Formen für den Einen, mit jenem redenden, Gott gewesen. (de Abrah. p. 367.).

*) Der Eine Lamageist ist in Tibet in 2 und 3 Lamas gleichzeitig incarnirt, welche sich gegenseitig als sich anerkennen, einander besuchen, und mit einander Thee trinken.

Wenn sichs nun aber so verhielt, hatte Johannes nicht genugsame Gründe, seinen Lesern, deren geistige Eigenthümlichkeit er kannte, jenes Faktum vorzuenthalten?

Dieselbe Frage möchte sich aufwerfen lassen in Betreff einer andern Auslassung, welche ohne diese Annahme völlig unerklärlich bliebe. Auch von dem Seelenkampf in Gethsemane schweigt Johannes, ebenfalls wieder mit Petrus und Jacobus der einzige Augenzeuge. Diess Schweigen wird erklärlich, wenn wir uns erinnern, dass eine gar frühe gnostisch-ebionitische Irrlehre Christus zum Engel machte, der sich mit dem Menschen Jesus bei der Taufe verbunden habe.

Man erinnere sich dabei an den vorchristlichen jüdischen Glauben, dass in ausgezeichneten Männern Engel wirksam seyen (vrgl. Steudel's theol. Zeitschrift 1830. Heft I. S. 122.).

Konnte nun nicht dieser Irrthum in dem dortigen Verkehr mit einem Engel, ja konnte nicht in der durch den Engel gereichten Stärkung der noch gefährlichere Irrthum eine Bestätigung zu finden scheinen, dass Christus weder der einzige Mittler noch auch nur der höchste der mit Gott vermittelnden Aeonen, dass er vielmehr andern himmlischen Mächten untergeordnet sey? Wie geneigt schon das apostolische Zeitalter war, die höchste Mittlerwürde Christi durch Erhebung der Engel zu beeinträchtigen, das zeigt der einer früheren Zeit als die johannischen Schriften angehörige Brief an die Kolosser, wo die Erhabenheit Christi über die Engel, denen eine θρησκεία erwiesen wurde, und deren Schöpfer und Herr er vielmehr sey, so beredt durchgeführt wird, nicht minder auch der Brief

an die Hebräer, der dasselbe Thema, nur mit besonderm Zweck gegen die alte Oekonomie, behandelt.

Auffallend bleibt es immer, wie sparsam und vorsichtig der Bericht des Johannes mit den Engeln umgeht. Man vergleiche die Rolle, welche nach ihm die Engel bei der Auferstehung spielen, mit der Darstellung eines Matthäus. Joh. XII. erwähnt er des Engels bloss als eine Volksmeinung; Joh. V, 4. ist unächt. Die Engel nach der Versuchung fallen ganz weg, und wo er Christus der Engel Erwähnung thun lässt, I, 51. da geschieht es offenbar nur bildlich, jedoch auch so, dass selbst aus dieser bildlichen Rede jede Möglichkeit einer für Christi Würde nachtheiligen Deutung vermieden wird; sie heissen zuerst *ἀναβαίνοντες*, dann erst *καταβαίνοντες* auf den Menschensohn. Er ist gleichsam der Ort der Engel.

Noch mehr aber! Konnte nicht in dem Gebet des mit dem Tode ringenden, der durch einen Engel gestärkt werden musste, der Beweis gefunden werden, dass sein Aeon, der Leidensunfähige, ihn bereits wieder verlassen habe? Diess war ja die Meinung aller jüdischen Gnostiker. (S. Neander's K. Geschichte I, 2. S. 692., 695., 721., 724.: Entwicklung der gnostischen Systeme S. 45. 49. 137. 180. 188.).

Wohl zu bemerken ist hiebei, dass auch der Ausruf vom Kreuze, welches leicht ebenso hätte gedeutet werden können: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? bei Johannes fehlt, während zwei andre ihm eigenthümliche Ausrufungen es gar leicht vertragen, ebenfalls gegen gnostische Irrthümer gedeutet zu werden. Der Eine ist der: Mich dürstet, der andre die Rede mit Johannes und seiner Mutter, durch welche er andeuten zu wollen scheint, dass er hinfort in keinem menschlichen Verhält-

niss mehr mit ihr stehen werde, dass er noch dasselbe Gottesbewusstseyn besitze, welches früher aus ihm sprach. — Nicht so ganz unbedeutend scheint jetzt auch zu seyn, dass die Geschichte mit Simon von Cyrene, welche einigen Gnostikern Gelegenheit darbot, jene Flucht des höheren Aeon nachzuweisen, ebenfalls von Johannes übergangen ist. (S. Neanders Gnostiker S. 69.).

Wenn so Johannes alles dasjenige übergeht, was jene sehr verbreitete und sehr frühe Gnosis aus dem Leben und dem Ende Christi, mit einigem Schein für ihre Theorie von der Person des Heilandes benützen konnte: sollte es zu gewagt seyn, wirklich die Absicht, solche Missdeutungen zu verhindern, als Grund jener Auslassungen bei dem Erzähler anzunehmen, der auch den Auftritt Christi auf eine Art beschreibt, welche viel weniger als die Darstellungen der andern Evangelisten es vertragen würde, jener die wahre Einheit der Person des Erlösers gefährdenden Theorie von dem Inwohnen des Höheren in dem Menschen Jesus zur Stütze zu dienen. Bekanntlich liessen die meisten Gnostiker, liessen schon die Ebioniten, das Göttliche erst bei der Taufe in Jesus herabkommen, woran sich leicht die obige Annahme schloss, dass es vor dem Leiden ihn wieder verlassen habe. (Neanders K. Geschichte 1, 2. S. 275. 673. Gnostiker S. 137. Irenaeus Haeres. 8, 26. Clem. Strom. p. 375. Von den Ebioniten s. Epiph. XXX, §. 14.; ibid. §. 13. aus dem Evang. der Ebräer καὶ εἶδε τὸ πνεῦμα τῦ θεῦ τὸ ἅγιον ἐν εἴδει περιστερᾶς κατελθόσης καὶ εἰσελθόσης εἰς αὐτόν). Wie leicht konnten diese Meinungen sich z. B. auf Matthäus berufen? Bei diesem und den andern zwei Evangelisten erscheint das Herabkommen des Geistes als ein äusseres objektives Faktum. Bei

Johannes tritt wenigstens der objektive Charakter desselben ganz in den Hintergrund, und es steht mehr nur als Erfahrung und Gesicht des Johannes da, als ein Theil seines Zeugnisses von Christo. Was bewog wohl den Evangelisten zu dieser Wendung? Offenbar die Vorsicht, durch die direkte Erzählung des Faktums jenem Gnostisiren einen Anhalt zu geben, von welchem aus auch die weitere, ebenfalls, wie gezeigt, beseitigte Folgerung hätte gezogen werden können*).

*) Wenn Johannes der einzige Evangelist war, welcher von der Himmelfahrt Christi schweigt, so liesse sich diess Schweigen am einfachsten auch in Zusammenhang bringen mit der besprochenen Auslassung ähnlicher, höchst wichtigen Thatsachen, wie z. B. der Verklärungsgeschichte, und aus denselben Gründen erklären. Da aber auch Matthäus jenes Faktum nicht erwähnt, so möchte diese Erklärung nur angehen, wenn auch für jenes Evangelium eigenthümliche Auslassungs-Gründe sich nachweisen liessen. Einmal war die Auffahrt eine nicht galiläische Begebenheit; sie hatte für die Weltanschauung jener Zeit bei Weitem nicht das Auffallende, wie für die unsrige, dass ein Evangelist sie nothwendig erwähnen musste. Der Verf. des Ev. Matthäi, dem vielleicht das äussere Faktum in Bethanien nicht zu Ohren gekommen war, hatte vielleicht die Ansicht von einer fortwährenden unsinnlichen aber persönlich individuellen Gegenwart Christi, wie er seit der Auferstehung unsichtbar und nur zu Zeiten erkennbar hervortretend gegenwärtig gewesen war. Mit der Verheissung der beständigen Gegenwart Christi bis an das Ende schliesst er seinen Bericht, und erwartete wohl ein sinnliches Auftreten des nun verborgenen Messias bei der bald gehofften mit dem Weltuntergang verbundenen Instauration des Gottesreichs.

VII.

Die Pharisäer, Religionsphilosophen? oder Asketiker?

Ursprünglich entschieden das letztere, und auch das erstere nie als Pharisäer. Diese Behauptung steht im Widerspruch mit den gewöhnlichen Ansichten über diese Sekte, welche besondre Dogmen derselben zugeben, ja wohl geradezu die geheimnissvolle Weisheit, welche später den Namen Kabbala, Ueberlieferung, trägt, als ihr Besitzthum annehmen. Dieser Irrthum entstand theils aus Josephus, theils aus einigen Stellen des N. T. Jener spricht von ihnen als von einer der drei Philosophen-Sekten der Juden, und stellt ihre Dogmen auf, gegenüber den sadducäischen und essäischen (Antiq. XIII, 5. 9. XVIII, 1. Bell. Jud. II, 8.). Natürlich war somit, an die durch unterschiedne dogmata getrennten griechischen Philosophenschule zu denken, mit welchen sie Josephus ausdrücklich zusammenstellt. Allein wenn schon eine Vergleichung der den Pharisäern zugeschriebenen Dogmen mit den allgemeinen jüdischen Religionslehren jener Zeit eine völlige Uebereinstimmung zeigt, so wird jene Parallele mit griechischen Philosophen-Schulen um so weniger uns bestimmen dürfen, sie in Bezug auf die Pharisäer zu premiren, als Josephus

dabei einen bestimmten apologetischen Zweck verfolgte, und nicht selten, wie auch Philo, die Juden überhaupt wegen ihrer besseren Religion und Religionsübung als Philosophen darstellt. Unwillkührlich wird man an den kirchlichen Sprachgebrauch hiebei erinnert, nach welchem z. B. Eusebius von einer Art von Philosophen spricht, deren Philosophie darin bestand, wenn sie hungerten, aufs Feld zu gehen, und sich mit Gras zu nähren (*βόσκοι*). Im N. T. treten allerdings hie und da die Pharisäer als Religionslehrer auf, z. B. Matth. XXIII, 1. heisst es, sie sitzen auf dem Stuhl des Moses, anderwärts ist von ihren Schülern die Rede (Matth. XII, 27.). Allein daraus geht immer noch nicht hervor, dass sie eine durch besondere Dogmen ausgezeichnete Schule gebildet, sondern nur, dass sie sich auch, und dass sie sich vorzüglich mit der religiösen Bildung des Volks beschäftigt haben. Als vorzüglich Fromme hatten sie begreiflich auch das grösste Lehrer-Ansehen. Ihre Ueberlieferungen, welchen sie beim Volke Eingang zu verschaffen wussten, waren nichts anders als gottesdienstliche und ascetische Gebräuche und legale Vorschriften. Diess berichtet Josephus mit unmissverstehbarer Bestimmtheit. Antiq. XIII, 10. 6. *νόμιμα πολλά τινα παρέδοσαν τῷ δήμῳ οἱ φαρισαῖοι;* also *νόμιμα* nicht aber *δόγματα* lehrten sie; und Antiq. XVIII, 1. 3. wird nach Aufzählung ihrer, d. h. der allgemein jüdischen Religionslehren fortgefahren: *καὶ δι αὐτὰ τοῖς τε δήμοις πιθανότατοι τυγχάνουσι, καὶ ὁπόσα θεῖα ἐυχῶν τε καὶ ἱερῶν ποιήσεως ἐξηγήσει τῇ ἐκείνων τυγχάνουσι πρασσόμενα εἰς τοσόνδε ἀρετῆς αὐτοῖς αἱ πόλεις ἐμαρτύρησαι ἐπιτηδεύσει τῶ ἐπὶ πᾶσι κρείττονος ἔν τε τῇ διαίτῃ τῶ βίῳ καὶ λόγοις.* Offenbar erscheinen sie hier als die Leiter des Volks in seinen religiösen Angelegenheiten,

welche wegen ihrer Frömmigkeit und ihrer strengen Auslegung des Gesetzes geehrt wurden, *ἐπ' ἀκριβώσει τῶ πατρίω νόμω,* (Bell. Jud. II, 8. 14.) Als solche Gesetzkundige kennt sie nun auch das N. T. z. B. Joh. VII, 48. cf. 49. und leitet von ihnen den das wahre göttliche Gesetz verdunkelnden und erdrückenden Wust von Menschensatzungen ab. (Matth. XXIII. Marc. VII, 3.) Sie erfreuten sich des grössten politischen Einflusses auf die Menge, den sie früher oft gegen die Regierung geltend machten, z. B. unter Hyrkanus. Jos. Antiq. XIII, 19. 5. 15. 5. räth Alexander seiner Gemahlin, die Gunst der Pharisäer zu suchen, *δύνασθαι πολὺ παρὰ τοῖς Ἰουδαίοις τότους, βλάψαι τε μισοῦντας καὶ φίλους διακειμένους ὠφελῆσαι.* Vergl. Antiq. XVII, 2. 4. Ihren grossen Einfluss wussten sie nun so zu benützen, dass sie zu Christi Zeit geradezu als die Herrn der Juden erscheinen, z. B. Joh. IX, 13. XI, 46. 47. 57. VII, 45. 48. Wie natürlich mussten demnach diejenigen Mitglieder der Sekte, welche sich mit dem Unterricht im Gesetze beschäftigten, (dass diess immer nur Einzelne waren, zeigt Matth. XXII, 34. 45.) das grösste Ansehen und den meisten Zulauf haben. Wenn aber die Pharisäer sich nicht ausschliesslich mit Schulhalten abgeben, sondern nur einzelne von ihnen als Gesetzes-Lehrer auftraten, neben welchen noch andre, nicht pharisäische, Gesetzes-Lehrer vorkommen (Luc. XI, 45.), so werden wir keinen Grund haben, die Pharisäer als solche zu einer gelehrten Sekte zu machen, und einem Paulus zu widersprechen, welcher sie, selbst ein Mitglied derselben, deutlich genug als eine ascetische Verbrüderung beschreibt Act. XXVI, 4. *τὴν μὲν οὖν βίωσιν μου τὴν ἐκ νεότητος — ἴσασι πάντες οἱ Ἰουδαῖοι· προγινώσκοντες με ἄνωθεν ἐὰν θέλωσι μαρτυρεῖν, ὅτι κατὰ τὴν ἀκριβεστάτην αἵρεσιν τῆς ἡμετέρας θρησκείας ἔζησα φαρισαῖος.*

Als die strengsten Religiosen mussten sie auch die erwünschtesten Lehrer des Gesetzes seyn. Tausend Schüler hielt Gamaliel, Paulus Lehrer, in seinem Hause. Wahrscheinlich sind solche, als Gesetzlehrer ausgezeichneten Pharisäer gemeint, wenn Josephus Antiq. XIII, 15. 5. von *πρωτεύαντες, πρῶτοι τῶν φαρισαίων* spricht, und Lucas XIV, 1. Einen *τὶς τῶν ἀρχόντων τῶν φαρισαίων* nennt. Jedoch kann sich diess auch auf die eigentliche Organisation der Sekte als solcher beziehen, und einen Pharisäer-General oder Provincial bedeuten. — Jene pharisäischen Gesetzes-Lehrer durften natürlich der jüdischen Religionsphilosophie, welche sich aus orientalischen und griechischen Einflüssen, besonders von Egypten her, gebildet hatte, nicht fremd bleiben, so wenig als andre jüdischen Gelehrten. Von Gamaliel wird ausdrücklich berichtet, dass er auch in der חָכְמַת יְוָנִית Unterricht ertheilt habe, was eben jene alexandrinische Weisheit bezeichnet. Man würde aber gewaltig irren, wenn man desshalb die eigentlichen Dogmen jener Religionsphilosophie pharisäische Lehren nennen wollte. Diesen enormen Irrthum begehen alle diejenigen, welche die spätere Vollendung jener alexandrinischen Weisheit, die sogenannte Kabbala, den Pharisäern zuschreiben, deren *παραδόσεις* offenbar etwas ganz anders waren *). Von den Vätern überliefert, und zwar

*) Mit vollem Rechte stellt Hr. D. Baur im Tübinger Osterprogamm 1831. p. 26. die philosophischen Sekten der Juden entgegen dem vulgaris Pharisaeorum Judaismus, qui Mosaicae legis praeceptis anxie inhaerebant. Neanders Behauptung (Kirchengeschichte I. S. 53.). „Die Pharisäer pflanzten in ihren Schulen durch mündliche Ueberlieferung, Kabbalah, eine aus der Vermischung der mo-

von den Erzvätern und Adam, hiessen alle jenen Geheimlehren, weil man dem frühsten Menschengeschlechte eine tiefere Einsicht in alle Wissenschaft beilegte, wie denn das Hauptbuch der Kabbala, Jezirah, den Abraham soll zum Verfasser haben, eine Behauptung, die der neuste, sonst geistvolle, Bearbeiter der Kabbala, Molitor in: Philosophie der Geschichte, Frankfurt 1826. noch alles Ernsts zu glauben scheint. Die pharisäischen Traditionen wurden von Moses abgeleitet, und waren nichts anders als Zusätze und Erweiterungen zum religiösen und bürgerlichen Gesetze, wie aus dem ersten §. des ersten Kapitels der Pirke Aboth, des ältesten Traktats der Mischnah, erhellt. Diese, die Mischnah und überhaupt der Talmud, kann als Fortsetzung des pharisäischen Satzungswesens angesehen werden; die mystische Kabbala geht sie im Geringsten nichts an. Wenn Epiphanius nach seiner bekannten unkritischen Weise die Dogmen der Pharisäer und die der Schriftgelehrten herzählt, so kann diess uns nicht bestimmen, die obigen Behauptungen zurückzunehmen, um so weniger, da auch bei ihm die pharisäischen Lehren fast durchweg auf die allgemein jüdischen sich reduciren, und das einzige auffallende davon, der Glaube an ein Sternfatum, vielleicht nur das Eigenthum Weniger, auf die ganze Sekte übergetragen seyn mag. — Bestätigt wird die ge-

---

saischen Religion mit andern Religions-Elementen gebildete spekulative Theologie fort" hat, da sie etwas Wahres zu unbeschränkt behauptet, der falschen Ansicht, als ob die Pharisäer eine spekulative Sekte gewesen wären, und nicht blos einzelne νομοδιδάσκαλοι sich mit jenen bezeichneten Spekulationen abgegeben hätten, grossen Vorschub geleistet.

gebene Ansicht von den Pharisäern durchaus von der Mischnah. Pirke III, 13. heisst es, Gelübde seyen ein Zaun für den Pharisäismus, d. h. wer ein Pharisäer werden wolle, müsse sich durch Gelübde üben, wie das Schweigen ein Zaun für die Weisheit. Sotah VI. am Ende: Wer vorsichtig ist, gelangt zur Unschuld, wer sich der Unschuld befleisst zur Reinheit, die Reinheit führt zum Pharisäismus, dieser zur Heiligkeit. Sotah. III, 4. Ein thörichter Frommer, eine pharisäische Frau, die Schläge der Pharisäer, welche sie sich selber geben, verderben die Welt. Chagiga XVII, 2. Glossa: Pharisäer sind diejenigen, welche die gemeine Speise in Reinheit geniessen.

Womit verglichen werden kann die Beschreibung der sieben Klassen von Pharisäern, welche Lightfoot aus Aruch's Lexikon zu Matth. III, 7. gegeben hat, deren erster Klasse diejenigen angehören, welche Gott aus Liebe dienen, der zweiten diejenigen, welche aus Hoffnung des Lohns, der dritten diejenigen, welche aus Furcht dienen etc. Offenbar heisst Pharisäer in allen diesen Stellen ein Frommer. Das wollten sie auch seyn, laut dem N. T. Darum ihre Aengstlichkeit in Beobachtung der Reinigkeits-Gesetze, ihr Beten und Fasten, ihre ganze übertriebene Askese. Somit ist wohl kein Zweifel, dass wir den Ursprung der Pharisäer in jenem Ἀσιδαῖοι zu suchen haben, deren das erste Buch der Maccab. VII, 12. (vrgl. 2 Maccab. XIV, 6.) Erwähnung thut. Luther übersetzt mit Recht: Fromme חֲסִידִים. So hat bereits Drusius geurtheilt (Triglandii Syntagma I. p. 4.) und Gorionides, an sich freilich eine unzuverlässige Autorität, nennt die Pharisäer ausdrücklich Hasidäer, und wechselt mit beiden Namen ab.

Was die Etymologie des Namens betrifft, so

werden wir am sichersten gehen, die bereits von Hesych und Suidas gegebene beizubehalten, von פְּרוּשׁ = ἀφωρισμένοι, = pietistische Separatisten, oder nach Michael Beer Geschichte aller jüdischen Sekten: = Sonderlinge. Den Namen erhielten sie von ihrem ersten Auftreten. Die Ableitung von פָּרַשׁ explanavit; wornach sie die Erklärer des Gesetzes seyn sollen, ist offenbar jener falschen Ansicht zu lieb gemacht, giebt jedoch im Talmud, wo sie zuerst vorkommt, freilich durch eine künstliche Wendung Zeugniss von der Richtigkeit der obigen Darstellung: Pharisäer sind die, welche das Gesetz durch ihr eignes Leben auslegen.

Ungesucht bietet sich als Parallele das Mönchsthum dar, namentlich die Bettelmönche. Dieselbe Auszeichnung und Absonderung durch ascetische Strenge, dann derselbe Einfluss auf die Menge, derselbe leere Formalismus, dieselbe Werk- und Scheinheiligkeit bei Vielen; ferner dasselbe Ansehen einzelner ausgezeichneter Männer als Lehrer des ganzen Ordens. Nur wie man etwa von einer Theologie der Franziskaner und Jesuiten im Unterschied von der katholischen Theologie sprechen kann, darf man auch die pharisäischen Lehrmeinungen von den allgemein jüdischen unterscheiden. Das Unterscheidende besteht nur in einzelnen Uebertreibungen. Die Pharisäer sind die par excellence rechtglaubigen Juden; die Sadducäer sind dagegen rationalistische Heterodoxen, die Essäer Mystiker.

VIII.

Die Pfingstbegebenheiten.*)

Die neuerlich mit lebhaftem Interesse geführte Debatte über das γλώσσαις λαλεῖν scheint in Bezug auf die Pfingstbegebenheit das Resultat zur Anerkennung gebracht zu haben, dass, sowenig auch in den andern jener Erscheinung erwähnenden Stellen daran gedacht werden kann, doch Act. 2. der Effekt jenes Zungenredens ein Vernehmen von verschiedenen fremden Sprachen der Begeisterten seyn muss. Wenn selbst Hr. Prof. Bleek, so sehr er sich sträubt, zur Anerkennung dieses Resultats hingedrungen wird, und Hr. Dr. Hase zu erlernten fremden Sprachen seine Zuflucht nehmen muss; so haben Hr. Dr. Olshausen, Hr. Prof. Theile, und der Ungenannte (in der Quartalsch.) so sehr die Augenscheinlichkeit des Textes, welche auch Hr. Dr. Bauer mit Recht nur einer gezwungenen, unnatürlich deutenden Künstelei, verwischbar findet, für sich, dass selbst die vermittelnde

*) Vrgl. Bleek und Olshausen in theol. Studien und Kritiken von Ullmann und Umbreit III, 1. 3. III, I.; Haase in Winer's wissenschaftlicher Zeitschrift II., Theile in Winer's exegetischen Studien, I.; Quartalschrift der kath. Fakultät zu Tübingen 1828.; Bauer und Steudel in Steudel's Zeitschrift 1830. II.

Aushülfe Hn. Dr. Steudel's nicht das reine Faktum, das die Erzählung bezweckt, darzustellen scheint. Wenn nur eine „innerlich nicht fremd klingende, gleichsam heimisch ansprechende Redeweise, das dem eigensten *Gefühle* der Hörer Zusagende," bezeichnet werden sollte, da könnte der Verf. nicht so viel Gewicht auf das εἷς ἕκαστος (6, S.) legen. Sie wundern sich, als sie herzueilen, ein Jeder in seiner Sprache (mag auch διάλεκτος Umgang heissen können, διάλεκτος ἡ ἐγεννήθημεν ist Muttersprache, nicht Denk- innere Redeweise, an die wir von Jugend auf gewöhnt sind), die Galiläer reden zu hören, in der Sprache ihrer Geburtsländer, welche verschiedenen Länder nun aufgezählt sind. Die Verschiedenheit des Vaterlands und der religiösen Abkunft, und somit die davon abhängende Verschiedenheit der Sprache ist es, worauf ein Hauptgewicht gelegt scheint, nicht blos die entfernte Lage des Vaterlandes, und die mannigfaltigen Stufen der religiösen Bildung. Nicht das Gemeinsame des Eindrucks will der Erzähler unmittelbar als das Wunderbare herausheben, dass so verachtete Galiläer allen Hörern ansprechend die Grosthaten Gottes verkündigt haben. Sondern das, wie diess (πῶς) ἡμετέραις γλώσσαις geschieht, dass ihrer aller Muttersprachen von denjenigen gesprochen werden, welche doch lauter Galiläer sind, darüber wundern sich die Hörer aus allerlei Volk unter dem Himmel. Warum hätten sie sich zu wundern gebraucht, auch von Galiläern sich angesprochen zu fühlen? Sie wundern sich aber nicht blos, statt unerhörter Dinge, wie sie von den Anhängern des falschen Messias erwartet worden seyn sollten, sehr Ansprechendes zu vernehmen, sondern sie gerathen über das Ereigniss als ein ganz wundervolles, unbe-

greifliches, in solche Bestürzung, dass sie nicht wissen, wo es hinaus will. Diese Bestürzung über die gefühlte geistige Verwandtschaft liesse sich kaum erklären. Warum sollte nicht die Sprache der Galiläer den Gegensatz gegen die so verschiedenen Volksdialekte der Hörer, auf welche Verschiedenheit immer wiederholt aufmerksam gemacht ist (5, 6, 8—12.), bilden können, da an eine grössere Sprachkunde der Galiläer das N. T. wenigstens kaum zu denken erlaubt, wenn ihre Provinzialismen sogar in Jerusalem sie verrathen (Matth. 26, 23.) ganz vereinbar mit der Verschiedenheit ihrer Landessprachen ist die gegenseitige Verständigung der Hörer durch ihre gemeinsame aramäische (hebräische) Sprache, und das Innewerden des gemeinsamen Eindrucks konnte dabei dennoch wohl ein Innerliches seyn, wenn man wirklich ihrer Muttersprachen Töne als die „trautesten" gehört werden lässt. Welche Schwierigkeiten aber auch die Vollziehung einer bestimmten und anschaulichen Vorstellung von dem Ereigniss haben mag, dürfen sie uns berechtigen, dem Erzähler, der in keinem Falle die Dignität apostolischer Inspiration für sich in Anspruch nimmt, Gewalt anzuthun? Die gewöhnliche Ansicht von der Pfingstbegebenheit ist ohne Frage die dem Sinne des Erzählers angemessene, und es kann sich nur darum handeln, entweder das wunderbare Faktum als solches zu rechtfertigen und annehmbar zu machen, oder die traditionelle Umgestaltung jener Begebenheit gerade in die vorliegende Form auf eine probable Weise zu erklären.

Wer demnach zu poetischer Ausschmückung in der unwillkührlichen Poesie der Tradition seine Zuflucht nehmen wollte, der würde wohl auf die einfachste Weise sich die Sache also vorstellen:

1) In den christlichen Gemeinden war jenes ekstatische Reden, wie es von den Corinthiern erzählt wird, sehr häufig, und als Gabe des h. Geistes geehrt und geschätzt. Von dem ersten öffentlichen Reden der Apostel, in welchen der Geist in vollerem Maasse wirkte, von seiner begeisterten Kraft und seinem begeisternden Einflusse auf die in Jerusalem aus aller Welt versammelten, nachher glaubig gewordenen, Juden hatte die Sage sich erhalten, verbreitet, verschönert. Die erste ausserordentliche Ausgiessung des h. Geistes auf seine besonders geweihten Organe mit physischen Erscheinungen verbunden, dergleichen alte Prophetenberufungen hatten, (auch Christus war nach den Nazaräern mit Feuer getauft, Epiph. haeres. 30.) musste gleichfalls durch eigenthümlich-staunenswerthe sinnliche Wirkungen ausgezeichnet seyn, die extensive Wirkung im Verhältniss zu der intensiv grössten auf jenen Punkt fixirten Kraft stehen. —

2) Menschen aus allen Ländern hatten das Wort vom Heile vernommen, und waren glaubig geworden. In allen Zungen hörte man von dort an den Heiland preisen. Die Apostel selbst trugen das Evangelium unter alle Völker. Tertullian beschreibt eben die Verbreitung des Christenthums in Ausdrücken der Pfingstepistel: adv. Judaeos p. 212. ed. Rig. Qui enim et aliae gentes crediderunt: Parthi, Medae, Elamitae et qui inhabitant Mesopotamiam — tunc et in Hierusalem Judaei et ceterae gentes.

3) Die Vereinigung des verstreuten Israels, ja des Menschengeschlechtes, hatte begonnen zu Einem Glauben und Einem Sinn. Der Eine Glaube löste auch die Fesseln der Sprache. Das umgekehrte Babel. Dort Zerstreuung durch Gottgewirkte Sprachentrennung; hier Zusammenführung durch Gottgewirkte

Sprachenein igung. Zu bemerken ist, dass diese Parallele von den Kirchenlehrern allerdings gemacht wird; de spirit. Sancto ed. Bas. p. 475. quasi primitivae linguae libertas ad antiquitatis reversa originem confusionis contumeliam evasisset. Beda venerab. Comm. ad Act. Unitatem linguarum, quam superbia Babylonis disperserat, humilitas ecclesiae recolligit. Vrgl. Luthers Homilie über den babylonischen Thurmbau. — Auch Philo erwähnt bei der babylonischen Zerstreuung der κάθοδος und σύναξις der Juden de conf. ling. 249. a. und das jüdische Testamentum XII. Patriarcharum, Juda, XXV. sagt, dass im messianischen Reich seyn werde εἰς λαὸς κυρίῳ καὶ γλῶσσα μία. Dass diess wirklich von den Juden, nehmlich von den jüdischen Mystikern, erwartet worden sey, geht aus ihrer Ansicht vom Messias als den Wiederhersteller der ganzen Welt zu dem Stand hervor, welchen sie vor dem Fall Adams angenommen hatte. Damals herrschte Eine Sprache unter den lebendigen Wesen allen (Joseph. Antiq. I. 1, 4. — ὁμοφωνόντων δὲ κατ' ἐκεῖνο καιρῷ τῶν ζώων ἁπάντων cf. Philo de confusione lingg. p. 321.), so dass selbst die Thiere mit den Menschen verkehrten. Wenn nun jene allgemeine Harmonie der Natur- und Menschenwelt nach prophetischen Weissagungen wiederhergestellt zu werden verheissen schien: um wie viel mehr müsse wenigstens die Homophonie der Menschen gehofft werden.

4) Nun noch eine Hauptsache. Den Juden ist, und war ohne Zweifel schon damals Pfingsten das Gesetzesfest. Diess berichten Rabbinen und Kirchenväter (vgl. Joa. Buxtorfi Synagoga Judaica Cap. XX.). Es lehrte aber von der Gesetzgebung die theosophische Tradition Folgendes: „Gott hat eine un-

sichtbare Stimme in der Luft entstehen lassen von wunderherrlichem Klang, ein körperloses aber lebendiges, geistig tönendes Wesen, eine vernünftige Seele. Diese bewegte die Luft und formte sie zu flammendem Feuer, und gab wie ein Geist solch einen hellen durchdringenden Ton von sich, dass er von allen, auch den fernestehenden, gehört wurde. Denn die göttliche Kraft erregte und befeuerte die Stimme, verbreitete sie überallhin mit ferntönendem Klange, und gab der Seele eines Jeden viel schönere Laute zu vernehmen, als durch die Ohren gehört werden.“ de decalogo p. 749. a.

„Es ist glaublich, dass diese himmlische Stimme bis an die Gränzen des All gedrungen sey, damit auch die Nicht-Anwesenden diess Wunder erschüttere und zur Anerkenntniss des dadurch Verkündigten bewege. Was ist grösser und nützlicher als die allgemeinen Gesetze etc.“ de septenario et festis p. 1193. d.

Wie hier unter Feuerflammen die Stimme des redenden Gottes jeder Einzelne unmittelbar in sich vernahm: so bei der neuen Gesetzgebung, als der verheissene Geist durch den Mund seiner Organe, die er unter Flammenzucken ergriffen hatte, das Gesetz des Lebens aussprach, um die Zerstreuten zu sammeln; da hörte und verstand jeder unmittelbar in seiner Landessprache, was gesagt ward, als wäre es zu ihm und für ihn einzeln gesprochen (Parallelen zwischen der Gesetzgebung und Geistausgiessung sind bei den Kirchenvätern häufig. Auch Erasmus sagt Paraph. Cap. II. Act.: In monte prodita est vetus lex, in scripta tabulis lapidis: in coenaculo prodita est lex nova per spiritum sanctum inscripta cordibus credentium. Utrobique loci subli-

mitas, utrobique ignis. Sed illic nihil aliud est quam mons, — hic in ipso monte domus est, ut agnoscas ecclesiae concordiam. — Illic ignis terribilis, fumus, incendium, fulgura ac tonitrua: hic spiritus vehemens, sed alacritatem adferens non terrorem: et ignis qui non exuat corpora sed mentes illuminet, coelestique facundia locupletet linguas simplicium. Illic populus discors obmurmurat: hic in eodem conclavi quieti unanimesque deprecantur expectantes coeleste donum etc.

5) Ferner: Mit andern Zungen hatte der Geist verheissen zum Volke reden zu wollen (Jes. XXVIII, 11. cf. 1 Cor. XIV, 21.). Mit Feuerzungen rüstete er nun seine Organe aus (Act. II, 4. cf. Jes. VI, 7.). So redeten sie mit andern, mit mehr als Menschen-Zungen (Act. II, 4. cf. 1 Cor. XI, 1.). Und diess wurde auch zu einem Reden in andern Zungen — in den Zungen aller derer, welchen das Heil vom Geiste verkündigt wurde. Der Geist war der in den Aposteln redende, und er liess sich in ihnen vernehmen als in lebenden, persönlichen „Tochterstimmen", nicht mehr in bloss äusserlichen Erscheinungen, wie sich sonst die „Tochterstimmen" darstellten. Die neue, vollendete Bath Kol, die Ausgiessung des Geistes selbst, gieng Alle an, und war jedem unmittelbar vernehmlich, wie die alten Bath Kols zwar von Allen gehört aber nur von demjenigen verstanden wurden, den sie geradezu angiengen (Joh. XII. 28. 29. vrgl. Lüke's Commentar z. d. St. R. Menachem Comm. in Mos. Par. וָאֵרָא Fol. 83, 3. וְלֹא הָיָה נִשְׁמַע כִּי אִם לְמוֹכְתָרִים בְּחָכְמָה וּבַחֲסִידוּת. Φωνή Act. 2, 6. war der gewöhnliche Name für eine solche Bath Kol Joh. 12, 28.; Phil. de decal. De Abrah. 372. d. Die Darstellung scheint das Reden der Apostel und den vom

Himmel geschehenden Laut (Vs. 2.) zusammenzufassen und unter jener Bezeichnung zu verstehen).

Auf diese und ähnliche Weise, durch solche symbolischen und antitypischen Vorstellungen würde sich etwa die allmählige mythische Ausschmückung des ersten gewaltigen Eindrucks der begeisterten apostolischen Predigt erklären lassen. Allein wer das Wunderbare nicht scheut, und auch der Zustand des corinthischen γλώσσαις λαλεῖν wird als ein erhöhter zugegeben, der wird weiter gehen dürfen und fragen: Sollten die angegebenen passenden antitypischen etc. Beziehungen ein Grund gegen die historische Glaubwürdigkeit der Erzählung als eines Faktums seyn, das, wenn es überhaupt einen Zweck hatte, doch auch durch die Vorsehung nicht auf unpassende, der Zeit und ihren Begriffen, Vorstellungen, Erwartungen (wenn sie an sich nicht sündlich und fehlerhaft waren), unangemessene Weise eingeführt werden durfte, eines Faktums, dessen Möglichkeit durch sehr verwandte, wenn auch schwächere Analoga, die den Zweifel vermittelst sinnlicher Gewissheit zurückschlagen können, zur Erfahrungs-Wahrheit geworden ist?

Die Scheu, den animalischen Magnetismus zur Erklärung unsers χάρισμα anzuwenden, welche Hr. Dr. Ullmann ausspricht (Studien II, 3. S. 545.) ist gewiss nicht unbegründet, wenn man einerseits die vielen und grossen Täuschungen bedenkt, welche sich unser kritisches Zeitalter gerade über diesen Punkt zu Schulden kommen liess, andrerseits die Gefahr, durch solche Rettungen das Heilige gerade zu entheiligen. Wer aber von der Realität solcher magnetischen Wunder sich zu überzeugen Gelegenheit hatte, der wird sich jene Anwendung dieser in unmittelbarer Gegenwart und Wahrnehmbarkeit redenden That-

sachen zur Bekräftigung vergangener Geschichten wohl erlauben, die ja durch eine solche Anwendung nicht mit jenen Thatsachen in Eine Klasse gestellt, sondern zunächst nur von dem Vorwurf der historischen Unmöglichkeit befreit werden sollen, welcher bei unserm Gegenstand der Grund theils von gezwungener Auslegung theils von willkührlicher Scheidung zwischen Sache und Erzählung geworden ist. — Gerade aber die Vergleichung mit dem Somnambulismus scheint derjenigen Auffassung des Faktums, wornach das äusserlich Auffallendste daran vielmehr ein Hör- als ein Sprach-Wunder war, günstiger zu seyn als der gewöhnlichen, auch von Olshausen vorausgesetzten. Denn die magnetische Person ist ja der passive Theil, dessen Sprache, Gedanken etc. durch den Magnetiseur, seine Gedanken, seine Sprachkenntnisse bestimmt werden. Die Zungenredenden sind aber die Aktiven, positiv Begeisterten, mit welchen die Hörer nicht in demselben Rapport stehen, wie die Magnetiseurs zu den Magnetischen, sondern im umgekehrten, in einem Rapport, der durch ihr Ergriffenseyn von der aus jenen redenden Begeisterung vermittelt ist; sie sind die passiv Begeisterten. Doch sollten diese, nach Olshausen's Theorie, die activ Begeisterten, mit welchen sie in Rapport stehen, so bestimmen, dass letztere in ihren Sprach-Organen Töne formirten, deren Artikulation ihnen selbst unbekannt war? Die Apostel sollten mit den verschiedenen Nationen sogleich in einen solchen geistigen Rapport getreten seyn, dass diese gleichsam positiv sie erregten, sich in den ungelernten aber jenen geläufigen Sprachen auszudrücken? Weit weniger magisch und aus jener Analogie leichter zu begreifen ist die Sache, wenn die Begeisterung der Sprechenden unmittelbar das

Gemüth der angeregten Hörer traf, und so die im Gemüth Angesprochenen die Töne ihres Ohres zu heimischgewohnten Trägern der Gefühle unwillkührlich d. h. ἐκ πνεύματος ummodelten. Vrgl. die bereits citirte Abhandlung: Quart. Schr. 1828. S. 433.

Und hiemit wären wir der Deutung von Hn. Dr. Steudel wieder näher getreten, jedoch um mit Entfernung jenes: gleichsam, jenes: als wie die Hauptsache der gewöhnlichen Auffassung mit ihr zu verbinden, was die unumgängliche Nöthigung des einfachen Wortsinns der Erzählung zu seyn scheint. An eine Verwirrung durch das Neben- und Nacheinandersprechen verschiedener Sprachen ist nicht zu denken, da ex hyp. dieselbe Rede den verschiedenen Hörern verständlich klang. Etwas verwirrt und durcheinander mag aber der eckstatische Auftritt der vielen Versammelten für die von der inneren Erregung unberührten Zuschauer gewesen seyn, daher jene Vermuthung der Trunkenheit, welche diesen Leuten Petrus nicht durch Hinweisungen auf die fremden Sprachen widerlegen konnte, da für sie keine fremden Sprachen zu hören waren.

IX.

Mildere Ansicht mehrerer Juden vom neuentstandenen Christenthum.

Bei der grossen Erbitterung gegen die Person Jesu, welche die jüdischen Volksführer zeigten, erklärt sich der fernere Hass gegen die Anhänger dieses Messias von selbst. Dagegen müssen auffallen mildere Urtheile von Juden über das Christenthum, welche jedoch keineswegs ihm ihre Beistimmung geben. So lange die Christen noch streng auf der Beobachtung des mosaischen Gesetzes und der übrigen jüdischen Satzungen hielten, konnten natürlich die vollkommenen Juden sie wegen des Glaubens an einen Messias, der gekreuzigt worden war, aber bald in Herrlichkeit kommen sollte, nicht vom Volke Gottes ausschliessen wollen. Denn wie viele falschen Messias traten nach und nach auf, und fanden Anhang! Der Irrthum, den Nazaräer für denselben zu halten, musste einem Juden an sich sehr verzeihlich vorkommen. Nur die strenge Partei, welche in Jesu geradezu einen Betrüger fand, und den Bann über seine Anhänger längst ausgesprochen hatte, glaubte nach seinem Tode der wachsenden Partei auf alle mögliche Weise begegnen zu müssen. Der Repräsentant derselben war der Pha-

risäer-Jüngling Paulus, der sich aus Eifer für Gottes Sache zum Werkzeug der Verfolgung brauchen liess.

Später, als die Trennung sichtlicher und durch Aufnahme von Heiden die Nazaräische Parthei bedeutender wurde; als sie vom Gesetze Mosis sich lossagte: da entbrannte natürlich der Zorn des Volks, das seine Frömmigkeit auch durch das Blut der Feinde Gottes besiegeln wollte. Stephanus war das erste Opfer ihrer Wuth, weil er gegen den Tempel und Gottesdienst der Juden ehrenrührig sollte gesprochen haben. (Act. VI, 13. seq.) Merkwürdig bleibt aber, dass die erste Verfolgung gegen die Jünger von den Sadducäern ausgieng, weil ihre Läugnung der Auferstehung am meisten mit der Predigt, dass Jesus von Nazareth auferstanden sey, contrastirte (Act. IV, 2.). Doch die gemeinschaftlich drohende Gefahr bewog wohl beide Partheien der Volkshäupter, der Neuerung mit Gewalt Einhalt zu thun, (IV, 15—17. V, 33.) da das Volk bereits für die Wunderthäter Parthie zu nehmen anfieng (V, 26.). Da trat ein pharisäischer Gesetzeslehrer für die Apostel auf, und brachte den hohen Rath dahin, zusehen zu wollen, ob die Sache vielleicht von Gott sey. (V, 38. 39.) Seine Gründe waren allerdings überzeugend, die Wirksamkeit Jesu war eine gar andre als die eines Judas und Theudas, und sogar nach seinem Tode geschahen in seinem Namen Wunder. Zuzusehen, ohne Gewalt anzuwenden, war für den Unbefangenen das Räthlichste. Was schliesst aber diese ἐποχὴ in sich als das Zugeständniss der Möglichkeit, dass Jesus wirklich der Messias sey? Diess muss somit nicht nur Gamaliel, sondern auch der ganze hohe Rath damals zugegeben haben. Ein Partheistreit zuerst, dann die heftige Strafrede eines Stephanus und seine scheinbare Feindschaft gegen Tempel und Altar

erbitterte von Neuem gegen ihn und die Nazaräer, so dass Herodes schon durch die Hinrichtung des Jacobus dem Volke einen Gefallen zu erweisen glauben konnte (Act. XII, 2.). Während ein Paulus und seine Gefährten in den auswärtigen Synagogen den erstandenen Messias predigten — oft mit grossem Interesse, wenn auch nicht mit Beistimmung, der Juden (Act. XIII, 15. 42.), so stand an der Spitze der jerusalemischen Christen ein Jacobus, der Freund des Gesetzes, der Gerechte, dessen gewaltsamer Tod durch den sadducäischen Hohenpriester Ananus selbst bei den Juden Missbilligung fand, (Jos. Antiq. XX, 9. §. 1.) in solcher Achtung stand dieser „christliche Bischof" immer noch bei seinen Volksgenossen. — Dieselbe fanatische Parthei unter den Juden, welche im Christenthume selbst die Beschneidung aller Heiden verlangte, hasste den Apostel der Heiden mit tödtlichem Hasse, nicht als Messiasglaubigen, sondern als Verräther des alten Heiligthums und Gottesdienstes. Als sie aber ihn endlich durch Erregung eines Volksauflaufs ins Gefängniss gebracht hatte — über 20 Jahre nach Christi Tod: da war der alte Hass der Pharisäer gegen die Anhänger des Propheten von Nazareth bereits so sehr verflogen, dass die pharisäischen Synedristen den Paulus gegen die Sadducäer in Schutz nahmen, da seine Predigt ihr controverses Dogma von der Auferstehung der Todten gegen jene zu bestätigen schien. Am merkwürdigsten ist aber die Vertheidigung für Paulus, „dass vielleicht wirklich ein höherer Geist oder gar ein Engel mit ihm geredet habe." (Act. XXIII, 9.) Es müssen nämlich diese Worte im Zusammenhang mit der unmittelbar vorhergehenden Apologie des Paulus vor dem Volke aufgefasst werden, die seine wundervolle Berufung, und sein Gesicht im

Tempel zu Jerusalem besonders hervorhob (XXII, 1—21.). Jene Pharisäer meinten also, dass wirklich der Geist des Jesus von Nazareth mit Paulus könne gesprochen haben, und dass diess vielleicht gar ein Engel sey. Von Offenbarungen durch Engel weiss jene Zeit viel zu sagen (man vergl. nur das IV. Buch Esra), auch war der Glaube, dass die Seelen von Verstorbenen höhere Dinge kund machen könnten, sehr verbreitet. Vgl. Matth. XV, 2. Luc. XVI, 28. und was Lightfoot aus jüdischen Schriftstellern dazu bemerkt; besonders aber 2 Macc. XV, 12—16. Namentlich auch liess man bereits in einzelnen ausgezeichneten Männern Engel leben und wirken. (S. Tübinger Zeitschrift für Theologie 1830. S. 114. f.) Jesus von Nazareth nun möglicherweise für einen solchen englischen Menschen zu halten, der vielleicht gar selbst als Messias einmal auftreten würde, jedenfalls auf das messianische Reich vorbereiten wollte, das konnte sein schmählicher Tod nicht verbieten. Theilte er ja damit nur das Loos der meisten grossen Propheten. Vielleicht sassen jetzt Gamaliels Schüler im hohen Rath, die um so unbefangener urtheilen konnten, weil ja sie selbst nicht mehr an jener Ungerechtigkeit betheiligt, weil sie selbst nicht mehr von den Strafreden des Meisters aus Nazareth getroffen worden waren. Wenn nun aber sogar im hohen Rath davon gesprochen wurde, ob nicht Jesus wirklich auferstanden, und ob er nicht ein höherer Geist sey: wer möchte noch aus inneren Gründen das bekannte testimonium Josephi angreifen? (Antiq. XVIII, 3. 3.) Enthält es ja gar nichts anders, als was die Pharisäer des hohen Raths auch sagten, (σοφὸς ἀνὴρ εἴγε ἄνδρα αὐτὸν λέγειν χρή) ausser etwa der Behauptung, dass die Propheten schon sein Schicksal vorausgesagt ha-

ben, was aber bei einem Josephus, ohne dass er deshalb Christ zu werden brauchte, um so weniger auffallen kann, da er ja auch des Vespasianus Sieg und Glück von den Propheten vorhergesagt findet (B. Jud. VI, 5.). Siehe Schneckenburger über die Proselytentaufe S. 163.

Derselben Ansicht über Jesus müssen auch jene jüdischen Exorcisten gewesen seyn, von welchen Act. XIX, 13. sq. erzählt wird, dass sie im Namen Jesu beschworen haben. Jesus war ihnen eine Macht des Geisterreichs, der die bösen Geister unterliegen müssten. Waren solche Vorstellungen gäng und gäbe unter denen, welche nicht geradezu in feindseliger Opposition mit dem Christenthum standen, (wobei die Frage über die Messianität Jesu ganz aus dem Spiele bleiben konnte, da jedenfalls auch die Glaubigen das messianische Auftreten erst später erwarteten) so lässt sich gar leicht denken, dass die an Christus Glaubigen aus den Heiden den Juden nicht als Feinde, sondern als halbe Proselyten erschienen, welche man nur vollends zur Beobachtung des Gesetzes und zur Beschneidung herüberzuleiten habe. So war es vielleicht in Colossä. (S. Beilage zu der Schrift über die jüdische Proselytentaufe §. 21—25. und hinten Nro. XIV.).

Vielleicht darf von solchen Bekehrungsversuchen zum Judenthum, welche von der Anerkennung der Verwandtschaft des Christenthums von Seiten der Juden ausgehen, verstanden werden, was im Briefe des Barnabas steht. C. IV. Haltet euch nicht zu denen, welche vorgeben, ihr und unser Testament sey ja Eines. Die Tafeln Mosis sind zerbrochen, das soll uns auf den Glauben des Evangeliums hinweisen.

Von demselben Standpunkte aus, von welchem so im Beginne des Christenthums durch etliche Juden

Versuche gemacht wurden, die Juden-Christen vollends zum wahren und ganzen Judenthum überzuführen, sehen wir später in Judenchristen eine Theorie entstehen, welche Judenthum und Christenthum nur für verschiedene Formen einer und derselben wahren und ursprünglichen Religion annimmt, und daher jedes Uebergehen von der einen zur andern für unnöthig, die gegenseitige liebevolle Toleranz und Anerkennung dagegen für die erste und höchste Pflicht erklärt. Diess ist die Theorie der pseudoklementinischen Homilien, vgl. bes. VIII, 6. Sie weis't nach ihrem wahrscheinlichsten Ursprung auf die Essener zurück (Baur de Ebionitarum origine et doctrina ab Essenis repetenda, Tubingae 1831.), welche das Judenthum mehr nach seinem geistigen Inhalt auffassten, und daher sich in einer beständigen Opposition zu der äusseren Politik des vom Pharisäismus beherrschten Volks Gottes befanden. Von ihrer Religions-Ansicht war der Uebergang zum Christenthum sehr leicht, und in der bekannten Verwechslung der philonischen Essener mit wirklichen Christen, welche Epiphanius begeht, scheint doch das Wahre zu liegen, dass diese Religiosen insgesammt sich dem Christenthum, und zwar dem ebionitischen zugewendet haben, und darum ihre Sekte verschwunden ist. Wenigstens ist uns Hr. Paulus Ewald (Sprüche der Väter Einleitung XXXI.) den Beweis dafür, dass noch im Talmud Essener vorkommen (aus einzelnen harmonirenden Grundsätzen und Ansichten kann dieser nicht geführt werden), bis jetzt noch schuldig geblieben.

X.

Die natürliche Theologie des Paulus und ihre Quellen.

Wenn je bei einem Punkte der paulinischen Lehre, so muss es bei dem genannten erlaubt seyn, nach dessen Quellen zu fragen. Unter natürlicher Theologie wird nämlich dasjenige Wissen von Gott verstanden, welches der Apostel auch den ausserhalb der alttestamentlichen Oekonomie Lebenden, den Heiden, zuschreibt, welches er selbst auch weder aus der alten, jüdischen, noch aus der neuen, christlichen Offenbarung ausser insofern muss gewonnen haben, dass es durch letztere selbst bestätigt erscheint, gewisse Erkenntnisse von Gott seyen einem jeden Menschen, als solchen, auch ohne die eigentlich sogenannte äussere Offenbarung zu gewinnen möglich. Welche Wahrheiten nun diess seyen, und durch welche geistige Thätigkeit der Mensch ihrer bewusst werde, diess muss durch den Apostel, ihn auch als Offenbarungs-Träger betrachtet, auf die Art und in der Form dargestellt werden, wie es dem Bewusstseyn seiner Zeit und Umgebung am angemessensten war. Ist nun aber das Bewusstseyn des Apostels selbst durch die ihm zu Theil gewordene Offenbarung nicht mit durch-

aus neuen Wahrheiten gefüllt worden, sondern dasselbe in Bezug auf manche von früherer Bildung ihm innehaftenden nur als wiedergeboren, gereinigt und verklärt anzusehen: so kann es auf keinerlei Weise Schwierigkeiten haben, die etwaige Verwandtschaft der paulinischen natürlichen Theologie mit den Lehren irgend einer religionsphilosophischen Schule seiner Zeit dem Schlusse zu Grunde zu legen, dass sie Paulus wirklich mittelbar oder unmittelbar dorther geschöpft habe, vorausgesetzt, dass die sonstige Eigenthümlichkeit der paulinischen Lehrart nicht widerderstreitet.

Es war des grossen Heiden-Apostels, der zugleich auch die kräftigsten und ergreifendsten Schilderungen von dem Ursprung und den Gräueln des Götzendienstes macht, ganz würdig, das den Heiden von Gott gegebne Licht, aus dessen Verkehrung oder Vernachlässigung eben ihre Abgötterei entstand, neben dem Offenbarungs-Lichte im Judenthum, welches nur die Morgen-Röthe des vollen Tages war, anzuerkennen, und ausdrücklich an dasselbe anzuknüpfen.

Als das Volk zu Lystra dem Paulus und seinem Gefährten wegen einer Wunderheilung, die sie nur göttlichen Kräften möglich glaubten, opfern wollte, da ermahnte sie jener, sich „zu bekehren zu dem leben„digen Gotte, welcher gemacht hat Himmel und Erde „und das Meer und Alles was darinnen ist; und wel„cher sich nicht hat unbezeugt gelassen, hat uns viel „Gutes gethan, und vom Himmel Regen und fruchtba„re Zeiten gegeben, unsre Herzen erfüllet mit Speise „und Freude." Act. 14, 15—17.

Wie seine Hülfe und Macht ihn hatte als ein göttliches Wesen erscheinen lassen, so sucht er durch die nämliche Mittelvorstellung zur Anerkenntniss Got-

tes sie zu leiten, des Schöpfers und freundlichen Erhalters und Regierers.

Den Athenern (Act. 17, 23. ff.) verkündigte er den „Gott, dem sie unwissend Gottesdienste thaten, den „Schöpfer und Herrn Himmels und der Erden, der je„dermann Leben und Odem allenthalben giebt. Und „zwar ist er nicht ferne von einem jeglichen unter „uns. Denn in ihm leben, weben und sind wir; als „auch etliche Poeten bei euch gesagt haben: „wir sind „seines Geschlechts.“ Aus diesem jenen bekannten Verse des Aratus argumentirt Paulus nun gegen den Götzendienst. Dem Menschen ist Gott unmittelbar nahe, und jener soll und kann sich Gott nahen.

Jedoch am ausführlichsten und zum Theil mit wahrhaft dialektischer Begriffs-Entwicklung giebt Paulus die Beschreibung des den Heiden möglichen Gottes-Bewusstseyns im ersten und zweiten Kapitel des Briefes an die Römer.

Hier wird nehmlich

1) den Heiden bestimmt eine Gottes-Erkenntniss zugeschrieben. I, 19.; *τὸ γνωστὸν τοῦ Θεοῦ φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς.* Ein *καθορᾶν* des an sich Unsichtbaren, *ἀόρατα,* ist ihnen möglich Vs. 20. Vgl. Ap. G. 17, 27. *ψηλαφεῖν εὑρίσκειν.* Hieraus ergiebt sich, dass nach Paulus die Heiden schon weiter seyn sollten und konnten, als diejenigen christlichen Philosophen sind, welche von Gott nichts zu wissen gestehen, und Gott für durchaus unerkennbar erklären. Denn schon die Heiden sollten Etwas von Gott wissen, und es war ihre eigne Schuld, wenn sie Nichts von ihm wussten. Vs. 21. *ἐπιγνόντες τὸν Θεὸν οὐχ ὡς Θεὸν ἐδόξασαν* etc. V. 28. *οὐκ ἐδοκίμασαν τὸν Θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει.* Sie sind daher nur als *υἱοὶ τῆς ἀπειθείας* (Col. III, 6.; Eph. V, 6.) *ἄθεοι* 1 Thess. IV, 5. Bei allen Lastern

wussten sie doch das göttliche Gesetz und Gericht *δικαίωμα Θεῦ ἐπιγνόντες*. Vs. 32.

2) Diese Erkenntniss wird objektiv von einer göttlichen, gerade auf sie als Zweck gerichteten Thätigkeit abgeleitet. Gott selbst ist nehmlich überall in der Welt und dem menschlichen Bewusstseyn gegenwärtig. Vergl. Ap. G. XVII, 27. ff.; Röm. I, V. 19. *ὁ γὰρ Θεὸς αὐτοῖς ἐφανέρωσε·* Das *φανερὸν ἐν αὐτοῖς* bezeichnet ohne Zweifel die von Gott selbst in die Gemüther kommende innere Offenbarung; vrgl. Tholuk Commentar über den Brief an die Römer 8. 35. *).

3) Was das Materiale dieser den Heiden zugemutheten Gottes-Erkenntniss betrifft, so wird sie ausdrücklich als eine nicht vollständige bezeichnet durch Vs. 19. *τὸ γνωστὸν τῦ Θεῦ* = das von Gott Erkennbare, welcher Ausdruck anderes von Gott Nichterkennbares voraussetzt (1 Tim. VI, 16. *φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον, ὃν εἶδεν ἀδεὶς ἀνθρώπων, ἀδὲ ἰδεῖν δύναται*). Dennoch aber ist sie von der Art, dass dasjenige, was sie giebt, zu dem wahrhaften, inneren und ewigen Wesen Gottes gehört. Vs. 20. *τὰ ἀόρατα τῦ Θεῦ, ἡ ἀΐδιος δύναμις κ. τ. λ.*

---

*) Ohne Berechtigung scheint die evang. K. Ztg. 1828. Nro. 74. unter der hier genannten Offenbarung nur die historisch an den Anfang des Menschen-Geschlechts zu stellende zu verstehen; von welcher die bei den Heiden noch vorhandenen reinen Elemente der Religion übrig gebliebene Reste wären, ohne fortgehendes Offenbarungs-Verhältniss Gottes zu ihrem Innern, was doch Paulus entschieden lehrt Ap. G. XVII, 27. 28. Ebenfalls mit Unrecht wird der Ausdruck Justin's *σπέρματα ἀληθείας* nur von solchen historischen Ueberbleibseln gedeutet, da Justin eine fortwährende reelle Einwirkung des *λόγος* auf die Heidenwelt lehrte.

Als solche der Erkenntniss aufgeschlossene grundwesentliche Eigenschaften Gottes werden namentlich aufgeführt Vs. 20. *δύναμις καὶ θειότης*. Nach ihrer ganzen Stellung scheinen beide Bezeichnungen aus dem Allgemeinen und Bestimmungslosen *ἀόρατα* bestimmte Eigenschaften hervorheben zu wollen, welche eben aus den Werken Gottes den Heiden erkennbar seyn könnten. Natürlicher Weise ist hier zunächst an Macht zu denken, welche jene hätten preisen sollen. Aber es ist nicht die Macht allein und als blosse Macht, sondern die höchstwohlthätige Macht, die Güte, welche sich durch die Schöpfung, und durch die Offenbarung ihrer selbst in derselben kundgegeben hat. Deshalb war nicht nur zu verherrlichen und zu preisen, sondern vornehmlich auch zu danken, was die Heiden nicht thaten. V. 21. *γνόντες τὸν Θεὸν οχ ὡς Θεὸν ἐδόξασαν ἢ ἐυχαρίςησαν.* (Diess fasst der Flattsche Commentar einfacher, natürlicher und bestimmter auf: *ἐυχαριςεῖν* = Gott als dem ersten und höchsten Wohlthäter Dank sagen, denn der Tholuksche; vrgl. diesen S. 37.).

Ohne alle Frage correspondiren die Ausdrücke *δοξαζειν* und *εὐχαριςεῖν* den Eigenschaften *δύναμις* und *θειότης;* die Frage ist aber, welches Wort welchem correspondire? Oberflächlich angesehen scheint es, das *δοξάζειν* dem *θειότης,* das *ἐυχαριςεῖν* der schaffenden und erhaltenden *δύναμις.* Hören wir die Ausleger über diese beiden Worte. Dr. G. Chr. R. Matthäi, welcher in seinem Buche: der Religions-Glaube der Apostel Jesu nach seinem Inhalte, seinem Ursprunge und Werthe, 1. Bd. Göttingen 1826. S. 206. ff. eine Exposition unseres Abschnittes giebt, übersetzt: seine unanfängliche Macht, und sein übermenschliches Wesen. Diess wurde mit Bezug auf V. 23. gesagt

seyn, nach welchem die Heiden verwandelten τὴν δοξαν τὺ ἀφθάρτυ θεῦ ἐν ὁμοιώματι εἰκόνος φθαρτῦ ἀνθρώπυ. Allein der Ausdruck könnte, um diesen Gegensatz hervorzuheben, kaum für passend gehalten werden, da ja auch ihren vergötterten Menschen wie den Natur-Kräften und deren Bildern von den Heiden eine θειότης zugeschrieben würde. Eher könnte es gehen, wenn das ἀΐδιος genauer mit θειότης verbunden, was aber die gegebene Uebersetzung nicht thut, und als Gegensatz gegen die gemachte, präkäre Gottheit jener Gebilde etc. genommen würde. Es bleibt also eine andere Bestimmtheit für das göttliche Wesen zu suchen übrig, als die hier unmöglich hergehörende der Uebermenschlichkeit, in der nur das Gute liegt, dass sie die Besonderheit einer Beziehung des göttl. Wesens, welches in seiner Allgemeinheit hier nicht verstanden werden kann, ausdrückt.

Diess begründet einen Vorzug der besprochenen Auffassung vor der Tholuk'schen. Tholuk nehmlich (angf. Schr. 835.) unterscheidet zuerst θειότης von θεότης als Inbegriff der Eigenschaften vom Wesen, was weder philosophisch noch philologisch gerechtfertigt werden kann, und lässt demnach den Apostel neben der einen Eigenschaft der Macht ein Wort setzen, welche nicht nur alle übrigen, sondern auch jene selbst in sich befasst, doch ohne dass in seiner Bedeutung die eine oder andre bestimmter herausträte. Keineswegs wird die Behauptung zu begründen seyn, nach welcher des Apostels Satz folgenden Sinn hätte: „In der Reflexion steigt der Mensch bei fort„gesetzter gleichzeitiger Entwicklung seines Bewusst„seyns vom Begriff einer Allesbedingenden Urkraft „zu dem Inbegriffe aller Beschaffenheiten Gottes „auf.“ Hätte Paulus diess gesagt, so hätte er etwas

durchaus Falsches gesagt. Denn wo in aller Welt hat der Mensch aus sich, wenn auch die Idee der unbedingten, Allesbedingenden Urkraft, so den Inbegriff aller göttlichen Vollkommenheiten gewonnen? (Beschaffenheit ist ein barbarischer Ausdruck für Gott). So sehr widerspricht sich auch Paulus gewiss nicht, dass er hier das Gegentheil von dem Vs. 19. Gesagten behauptete, wo er, wie auch Tholuk anerkennt, den Heiden nur eine theilweise, mangelhafte Gottes-Erkenntniss beilegt. Mit Recht aber wird von Tholuk darauf gedrungen und auch durch ein Citat aus Calvin es erhärtet, dass nicht an das göttliche Wesen in der Totalität seines Begriffs, sondern an dasjenige an ihm zu denken ist, was man durch Eigenschaft bezeichnet, d. h. eine besondre Seite seiner Wirkungs-Kraft und Weise. Nur dass, wie schon bemerkt, dieser richtige Weg wieder verlassen und der abstrakte Inbegriff aller Eigenschaften als Bedeutung von θειότης verstanden wird. Näher trifft wohl die bestimmte Seite, die bestimmte göttliche Eigenschaft, von welcher unser Ausdruck gelten muss, die Erklärung im Flatt'schen Commentar S. 18., welche das Allgemeine der göttlichen Vollkommenheit besondert als Heiligkeit, Gerechtigkeit (Vs. 18, 32.), Weisheit, Güte, Allwissenheit Gottes. Freilich auf die Allwissenheit kann ich im Zusammenhange nicht reflektirt finden, wohl aber können für die Heiligkeit und Gerechtigkeit die dabei angeführten Verse sprechen. Nur ist dann nicht leicht einzusehen, wie die Eigenschaft der Güte darunter zu befassen wäre, die wenigstens nach biblischer Redeweise nicht in der Heiligkeit und Gerechtigkeit schon liegt, und diese scheint doch nothwendig ausdrücklich und nicht nur als Nebenbegriff in δύναμις vom Apostel hervorgeho-

ben werden zu müssen. Dafür spricht nicht nur das εὐχαριστεῖν V. 21., sondern auch die sonstige Sitte des Paulus, neben der Macht hauptsächlich die Güte Gottes den Heiden aus der Natur und Geschichte anschaulich zu machen; vgl. Apg. XIV, 15—17.

Genauer Usteri in Entwicklung des paulinischen Lehrbegriffs S. 11. „Gott hat sich den Menschen ursprünglich geoffenbart in seiner allgegenwärtigen Macht, die alles erschaffen hat (ἀΐδιος δύναμις) und in seiner Weisheit und Güte*), die Alles nach dem Gesetze der Zweckmässigkeit und Schönheit geordnet hat (θειότης)." Kann es keinem Zweifel unterworfen seyn, dass die hier genannten Hauptbegriffe die natürlichsten und nothwendig zu suchenden sind: so ist dagegen höchst zweifelhaft, ob Usteri (S. 12.) unter θειότης auch den göttlichen Willen verstehen, und — mit Flatt — das δικαιώμα Θεῦ darunter befassen darf. Scheint doch die Strafgerechtigkeit theils an sich, theils und besonders den damaligen Vorstellungen nach viel eher mit dem Begriff von Macht zu verbinden, als mit dem der Güte, bei welcher Verbindung allerdings wir die Macht nicht als schaffende Macht aufzufassen geneigt seyn werden. Die Erkenntniss des δικαίωμα besteht aber darin, dass die Heiden bei allen ihren Lasterthaten doch das Bewusstseyn haben, ὅτι τὰ τοιαῦτα πράσσοντες ἄξιοι θανάτου εἰσὶν, und dass sie das Walten der Weltregierung, die ὀργὴ Θεοῦ, nach diesem Bewusstseyn sich deuten. — Haben wir nun aber mehr Grund den Begriff der schaffenden Kraft mit dem der Güte zu verbinden, und beide in θειότης ausgedrückt zu finden?

*) Die zweite Auflage hat dafür minderpassend: Göttlichkeit und Weisheit.

Hiefür, so wie für die Befassung der Strafgerechtigkeit unter *δύναμις*, kann und wird die vollständige philologische Rechtfertigung unten gegeben werden, wo bei der Vergleichung des Inhalts mit einer gleichzeitigen Religions-Theorie auch die gleichzeitige hellenische Sprache zu betrachten seyn wird. Das N. T. selbst kann nichts zur Entscheidung über *θειότης* beitragen, da in ihm das Wort nicht mehr vorkommt; ebensowenig die Apokryphen, welche es nur an einer einzigen Stelle Soph. XVIII, 9. als abstractum pro concreto = numen gebrauchen. Wohl aber ist in Betreff des Wortes *δύναμις* mit der Neben-Bedeutung Strafgerechtigkeit zu vergleichen Röm. IX, 17., wo Paulus den Pharao als Gegenstand derselben darstellt, und zu dem Ende das Citat aus XX. *ἵνα ἐνδείξωμαι ἐν σοὶ τὴν ἰσχύν μου* verändert in: *τὴν δύναμίν μου*, was sofort Vs. 22. wiederholt wird *ἐνδείξασθαι τὴν ὀργὴν καὶ γνωρίσαι τὸ δυνατόν αὐτοῦ*, welcher Vers seinem Sinne nach an 2 Maccab. VI, 14. erinnert, wornach ebenfalls die *μακροθυμία* Gottes vorhergeht, damit das *κολάζειν, ἐκδικᾶν* um so strenger eintreten könne. Jene Aenderung des *ἰσχὺς* in *δύναμις* Vs. 17. für nicht zufällig zu halten, gebietet der Umstand, dass auch der Anfang des Citats *διετηρήθης* in *ἐξήγειρα* umgewandelt wurde offenbar nicht aus Zufall, sondern in der Absicht, um es dem Zweck des Allegirens angemessener zu machen. (Vrgl. Bleek der Brief an die Hebräer etc. I. Band S. 352.) Auch 3 Macc. II. 6. ist zu vergleichen, wo es von Pharao heisst: *ποικίλαις καὶ πολλαῖς δοκιμάσας τιμωρίαις ἐγνώρισας τὴν σὴν δυναστείαν.* Ferner: Soph. XII, 15. *δίκαιος δὲ ὢν δικαίως τὰ πάντα διέπεις αὐτὸν τὸν μὴ ὀφείλοντα κολασθῆναι καταδικάσαι ἀλλότριον ἡγέμενος τῆς σῆς δυνάμεως· ἡ γάρ ἰσχύς σου δικαιοσύνης ἀρχή· 17. ἰσχὺν γὰρ ἐνδείκνυσαι*

ἀπισθέμενος ἐπὶ δυνάμεως τελειότητι etc. Ebenfalls bemerkenswerth ist die Trennung der δυνάμεις als Engel gedacht von ἄγγελοι und ἐξουσίαι 1 Petr. 3, 22., welche durch das Testam. XII. Patriarch. Fabr. Cod. Pseud. I. p. 547. erklärt wird, indem sie dort als Straf-Engel aufgeführt, and von den Engeln des Angesichts, den Gebetebringenden Engeln, den Thronen und Herrschaften unterschieden werden, = αἱ δυνάμεις τῶν παρεμβολῶν, οἱ ταχθέντες εἰς ἡμέραν κρίσεως ποιῆσαι ἐκδίκησιν. Dieselbe Unterscheidung hat sich erhalten. So übersetzt ein auf Pergament geschriebener Calender von 1439., welcher in der Seminariums-Bibliothek zu Tübingen aufbewahrt wird, und sich unter anderm auch über die Sphären und Engel verbreitet, δυνάμεις, potestates mit: gwaltsame Engel. —

Dem θειότης als Güte in der Verbindung mit δύναμις würde Röm. 9, 23. δόξα entsprechen. Diese Bedeutung hat δόξα 2 Petr. 1, 3. (wogegen 1 Petr. 1, 3. ἔλεος) und Phil. 4, 19., wo Freund Rheinwald im Commentar z. d. St. mit Unrecht es als adjektivisch zu πλοῦτος zieht = ἔνδοξος. Somit würde dasselbe, was Paulus durch δύναμις καὶ θειότης bezeichnet, in der Apokalypse beschrieben Kap. 15, 8. καὶ ἐγεμίσθη ὁ ναὸς καπνοῦ ἐκ τῆς δόξης τοῦ θεοῦ καὶ ἐκ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ, beide Worte also Bezeichnung des sich offenbarenden Wesens Gottes. Vgl. Eph. 1, 18. 19. —

Die Sache selbst anlangend, so erhellt das Recht des Apostels, den Heiden die Kenntniss der Macht und Güte der Gottheit zuzumuthen, schon daraus, dass z. B. die Römer ihren Jupiter Optimus Maximus hatten; (vgl. Cicero de natura Deorum II. c. 25. Jupiter a majoribus nostris ante optimus, id est, beneficentissimus, quam maximus dicitur, quia majus est, certeque gra-

tius, prodesse omnibus quam opes magnas habere. Vergl. Kreuzer zu dieser Stelle S. 305. ff. seiner Ausgabe —) dass die Egyptier in ihrer höchsten Trias neben dem absoluten Geiste Phta ihren Cnepf, die erhaltende und regierende Güte, und ihren Neitha, die limitirende Gerechtigkeit verehrten; ferner dass das deutsche Gott seinen Ursprung von gut nicht verläugnen kann, (wie noch die Uebersetzung des Ulphilas beide Worte ganz unverändert schreibt, z. B. ad Rom. XII, 2. gha sijai wilja goths, thathei goth jah galeikaith jah ustauhan [was sey der Wille Gottes, das gut und beliebt und vollkommen, perfectum]. Womit zu vergleichen Meusels Sammlung und Abstammung germanischer Wurzelwörter 1776. S. 245.) — Vergl. Schellings Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen S. 82—84.

4) Vermittelt wird jene Offenbarung Gottes an die Seele (Nro. 2.) zu einer Verwirklichung der Gottes-Erkenntniss durch die Werke Gottes, namentlich durch die zwei gegebenen Objekte Welt und Gewissen.

Anlangend die erstere heisst es, ausser Apg. XIV, 15. 17. Rom. I, 20. τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμυ τοῖς ποιήμασι νοούμενα καθορᾶται.

Nicht nur wegen des sonst identischen τοῖς ποιήμασι, sondern auch, weil dann stehen müsste, ἀπὸ τῆς κτίσεως τῦ κόσμυ, wenn je κτίσις κόσμυ = κόσμος gesagt werden könnte, darf ἀπὸ nicht mit durch übersetzt werden, sondern ist = seit. Ποιήμασι ist schwerlich allein auf die Naturwelt einzuschränken, mit Tholuk. Vielmehr gehört die Geschichtswelt auch dazu als Verkündigerin eines göttlichen Waltens. Diess geht aus dem Context hervor, wo ja ebenfalls das Verfahren Gottes mit den Heiden, die ὀργὴ Θεῦ, gerecht-

fertigt wird. *) Das δικαίωμα Θεοῦ bezieht sich wesentlich auf die Geschichtswelt. „Daher richtiger bei Flatt: ποιήματα = Alles, was Gott als Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt gethan hat und noch thut." Die Zeitbestimmung ἀπὸ κτίσεως κόσμου scheint nur desshalb beigefügt, um die ideale Gottes-Offenbarung für die Erkenntniss an die reale anzuknüpfen und beide als in dem Wesen identisch darzustellen. —

Man sieht nicht recht ein, wie Matthäi dazu kommt (ang. Schr. S. 400.) in unserm Verse „die ewigen Kräfte, aus welchen sich die den Menschen sichtbare Welt entwickelte, als die vor Gott ewige Welt ausgedrückt zu finden, oder (S. 450. Not. *) an ein göttliches Ideal (δύναμις καὶ θειότης!) zu denken, nach welchem dieselbe geschaffen wurde. Denn es sind nicht von Gott unterschiedene Kräfte und Eigenschaften, welche in der Welt erkennbar ausgedrückt sind, sondern zu seinem Wesen gehörige (τὰ ἀόρατα αὐτοῦ.) Sodann ist, wie bemerkt worden, der Ausdruck trotz dem ἀπὸ κτίσεως nicht auf die Naturwelt einzuschränken.

Das Zweite ist die innere Stimme über Recht und Unrecht, das Gewissen. Die Grundzüge des moralischen Beweises für das Daseyn Gottes schwebten Paulus sehr klar vor. Rom. II, 14. „Auch den Heiden ist ein Gesetz eingegeben **); sie können, ohne das äus-

*) Evang. Kirchenzeit. 1828. Nro. 73. S. 581. der göttliche Zorn offenbarte sich in dem Verfall ihrer religiösen und politischen Einrichtungen, deren Bande sich damals auf eine so schröckliche Weise auflösten, dass tiefersehende Männer den Untergang des Bestehenden ahneten.

**) Vgl. Philo de Abrah. p. 551. ὁ δ' ἄνευ παραινέσεως δίκα τοῦ κελευσθῆναι γενόμενος εὐθὺς ἀγράφῳ μὲν νόμῳ ᾗ αὐθομαθεῖ τὴν ἀρετὴν ταύτην πεπαίδευται.

serlich gegebne Gesetz zu haben, doch dem göttlichen Willen gehorchen, wenn sie ihrer inneren Stimme folgen (φύσει = durch das innere rechte Verhalten; so Ignat. ad Ephes. Cap. I. ἀποδεξάμενος ἐν Θεῷ τὸ πολυαγαπητόν σου ὄνομα, ὃ κέκτησαι φύσει δικαία κατὰ πίστιν καὶ ἀγάπην.) Weiter wird dann das Gewissen der Heiden in seinem Werth und seiner Wirksamkeit so beschrieben, (V. 15.) „Sie zeigen, dass das Gesetz „eingeschrieben ist in ihren Herzen dadurch, dass das „Gewissen sich als (nie schweigender) Zeuge geltend „macht, und ihre Gedanken untereinander selbst sich „bald verklagen bald lossprechen. V. 16. Diess weist „hin auf den Tag, da Gott richten wird etc."

Die Folgerung von dem Gewissen auf den gerechten Gott ist hiemit nur angedeutet nicht ausgeführt, doch so, dass die zu Grunde liegenden Gedanken unverkennbar hervortreten. Ueber die Verbindung von V. 16. mit V. 15. siehe Flatt a. Schr. S. 41. Vergl. Rom. 1, 32. — So ist das Gewissen allerdings eines von den ποιήματα Θεοῦ, aus welchen seine Macht und Güte erkannt wird.

5) Allein damit die Gottes-Erkenntniss wirklich im einzelnen Bewusstseyn zu Stande komme, dazu wird ein gewisses Verhalten von Seiten des Menschen erfordert, dessen Mangel alle jene objektiven Mittel vergeblich macht.

Erstlich gehört dazu vernünftiges Nachdenken νοεῖν, I, 20. Diess allein führt zum Schauen des an sich Unsichtbaren. Ferner Gewissenhaftigkeit und Theilnahme des Herzens, Act. XVII, 27. ζητεῖν τὸν Θεὸν εἰ ἄρα γε ψηλαφήσειαν αὐτὸν καὶ εὕροιεν.

Daher auch, welche subjektiv und objektiv die Möglichkeit zur Gottes-Erkenntniss zu gelangen besitzen, aber es an dem rechten Ernst des Nachden-

kens und der gewissenhaften Treue fehlen lassen, der Wahrheit immer mehr entfremdet werden, und selbst die ihnen zufliessende göttliche Offenbarung verkehren; Vs. 21. 25. 28. ἀλήθεια (hier und II, 8.) möchte nicht sowohl die göttliche Offenbarung von sich, oder die ausgesprochene Wahrheit, als vielmehr die Erkenntniss dieser Wahrheit bezeichnen, welche durch unrechten Gebrauch verloren gieng. Im gleichen Sinne, nur umgekehrt sagt Philo von Abraham de Mundo p. 1151. C. μεταρμοσάμενος τὴν ψεύδη δόξαν εἰς ἀλήθειαν. — Dieses festhaltend können wir schwerlich mit Matthäi übereinstimmen, welcher in den genannten Versen von den Heiden zuviel verlangt glaubt, dass sie sich hätten zur unbedingten Erkenntniss des höchsten, Einen Gottes erheben sollen, was bei ihrer empirischen Beschaffenheit ihnen hätte unmöglich seyn müssen. Es ist diess nämlich so wenig gegen Paulus, dass er vielmehr gerade jene auffallende Erscheinung erklärt, wie sie, ungeachtet mit der natürlichen Anlage behaftet, es doch nicht zur wirklichen Gottes-Erkenntniss bringen können, nämlich wegen der Sünde, welche in ihnen zur Herrschaft gekommen und das ursprüngliche Gottes-Bewusstseyn getrübt habe. Die religiöse Verfinsterung als Schuld darzustellen, welche die ὀργὴ Θεοῦ aufrufe, lag ebensosehr im Zweck und Plan des Apostels, als die aus jener wieder hervorgehenden sittlichen Verirrungen zu strafen. Er hat natürlich dabei zunächst die grosse allgemeine Schuld des Heidenthums im Auge, nicht die jedes Einzelnen; und diese bestand eben darin, die ursprünglich ihnen wirklich zu Theil gewordene reinere Gottes-Erkenntniss verdorben und verloren zu haben. Flatt: S. 28. „Paulus spricht von den Heiden hier im Durchschnitt, generaliter, nicht von den einzelnen

Individuen, specialiter." Doch wie auch bei den Einzelnen die Bedingungen jener Gottes-Erkenntniss, Vernunft und Gewissen mit der objektiven göttlichen Offenbarungs-Thätigkeit noch zurückgeblieben sind, so macht sich auch der Einzelne mehr oder weniger selbstthätig die Gesammtschuld zu eigen.

6) Abgötterei und Unsittlichkeit stehen demnach in Wechselwirkung. Jene entspringt aus verschuldeter Nichtbenüzung der reineren Gottes-Erkenntniss (V. 21. 25.) überhaupt aus sündigen Trieben und sittlicher Unreinheit, (V. 18. *τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων* vergl. Gal. 5, 19. 20. *φανερὰ ἐστὶ τὰ ἔργα τῆς σαρκὸς, ἅτινά ἐστι πορνεία, ἀκαθαρσία, ἀσέλγεια, εἰδωλολατρεία.*) Diese wirkt nämlich auf Verfinsterung der Erkenntniss zurück (V. 25. *ψεῦδος* = der selbstverschuldete Irrthum V. 21. 22. *ἐματαιώθησαν ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν, καὶ ἐσκοτίσθη ἡ ἀσύνετος αὐτῶν καρδία* etc.) und wird wieder durch die Abgötterei selbst genährt und gestärkt (V. 24—31. vergl. 1 Thess. 4, 5. *ἐν πάθει ἐπιθυμίας, καθάπερ καὶ τὰ ἔθνη τὰ μὴ εἰδότα τὸν Θεόν.*) Mit Unrecht wird desshalb von Usteri, a. S. S. 12. f. die Verfinsterung des Gottes-Bewusstseyns als das Erste, von dem die sittliche Verderbniss sich herleitete, aufgeführt. Sehr richtig ist dagegen die Ausführung in der Evang. Kirchenzeit. Nro. 74. S. 588. f.

Die Abgötterei selber schildert der Apostel mit wenigen, aber kräftigen Zügen, V. 23. 25. Nach letzterem Verse haben sie das Geschöpf (offenbar die Natur) über den Schöpfer erhoben *ἐλάτρευσαν τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα.* Im ersteren sind die Gegensätze noch schroffer hervorgehoben: die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes verwandelten sie in das Bild eines sterblichen Menschen, von Vögeln, vierfüssigen und kriechenden Thieren. Offenbar erwähnt Paulus

nur des Gegensatzes wegen, und um diesen auf die Spitze zu treiben, hier der Bilder; doch ist desshalb nicht auch, zu welcher Annahme Tholuk geneigt scheint, V. 25. nur von Bildern die Rede, welche als κτίσις bezeichnet seyn sollen. Liesse sich nicht aber vielleicht V. 23. so fassen, dass φθαρτῦ ἀνθρώπυ der genitivus auctoris *) wäre, dessen Gebilde gleich, das die verächtlichsten Thiere darstellt, oder dessen Gebilde, und den verächtlichsten Thieren gleich, die Götzendiener Gottes ewige unvergängliche Herrlichkeit geachtet, vergl. Act. XVII, 29. ὐκ ὀφείλομεν νομίζειν χρύσῳ ἢ ἀργύρῳ ἢ λίθῳ, χαράγματι τέχνης καὶ ἐνθυμήσεως ἀνθρώπυ τὸ Θεῖον εἶναι ὅμοιον. Augenscheinlich ist es der ägyptische Thierdienst, der dem Apostel vornehmlich im Sinne lag, vielleicht auch die ägyptische Verehrung ihrer Könige (Phil. leg. ad Cajum p. 1012.). Jedoch kann recht wohl auch schon an die römische Kaiservergötterung gedacht werden. Wie schon Augustus τῷ μεγέθει τῆς ἡγεμονίας ἑπόμενος (ibid. 1014.) göttliche Ehre annahm, so verlangte namentlich Caligula überall im Bilde verehrt zu werden, (ibid. p. 1003. 1011. 1022.) was zu grossen Grausamkeiten gegen die Juden führte.

Vergleichen wir nun die dargelegten paulinischen Gedanken nach einander mit philonischen Ideen, so wird sich eine merkwürdige Uebereinstimmung finden, die, wo sie bis zur wörtlichen Gleichheit besonders in einzelnen Eigenthümlichkeiten geht, gewiss zu dem Schlusse berechtigt, dass Paulus in jener alexandrinisch-jüdischen Weisheit unterrichtet war, und namentlich in unserem Punkte seine Ausdrücke dort-

*) Der Genitiv subjecti und objecti nebeneinander siehe bei Winer II. S. 64.

her entlehnte. Wir fügen zugleich Nachweisungen aus dem Buch der Weisheit bei. Denn, wenn auch die Nachricht des Hieronymus historisch nicht begründet ist, der geradezu Philo als dessen Verfasser nennt, so beruht doch diese Behauptung auf einem nicht unrichtigen Gefühle von der Verwandtschaft dieser Schrift mit Philos Denk- nnd Darstellungs-Weise, welche auch ihre Abfassung nicht weit über die philonische Zeit hinaufsetzen lässt.

1) Dass die Heiden, welche sich freilich in der traurigsten Verfinsterung ihres Gottes-Bewusstseyns befinden, eine richtige Erkenntniss von Gott haben könnten und sollten, daran erinnert Philo öfters. Alle unter den folgenden Nummern zu citirenden Stellen gelten ganz allgemein von den Menschen. Vergleiche besonders Nro. 6. Nro. 5. de decalogo p. 754. ed. Paris.; wo sie als strafbar dargestellt werden, weil sie nicht einmal so klug seyen, wie ein Kind, das wisse, der Künstler sey grösser als das Kunstwerk etc.

Auch die Lasterhaftesten wissen wohl, dass sie Gott nicht verborgen bleiben und seiner Strafe nicht entgehen können. De confusione linguarum p. 337. *πάντες γὰρ οἱ φαυλότατοι λαμβάνουσιν ἐννοίας περι τοῦ μὴ λήσειν τὸ Θεῖον ἀδικοῦντες, μήτε τὴν δίκην ὑφέξειν εἰςάπαν ἰσχύσαι διακρούσασθαι.*

2) Desshalb ist der Mensch von Natur zur Gottes-Erkenntniss getrieben, weil Gott, der in der Welt und dem Geiste überall gegenwärtig ist, sich selber der Seele unmittelbar kund giebt. —

Gott ist überall gegenwärtig; leg. allegor. p. 61. *πάντα πεπλήρωκεν ὁ Θεὸς καὶ διὰ πάντων διελήλυθει καὶ κενὸν οὐδὲν οὐδὲ ἔρημον ἀπολέλοιπεν ἑαυτοῦ.* Quod Deus sit immut. p. 306. de conf. ling. *ὑπὸ τοῦ Θεοῦ πεπλήρωται τὰ πάντα περιέχοντος ἀ περιεχομένου· πανταχῇ ὅτι τὰς δυ-*

νάμεις ἑαυτῆ διὰ γῆς καὶ ὕδατος ἀέροστε καὶ ἀρανῆ τείνας μέρος ἀδὲν ἔρημον ἀπολέλοιπε τῆ κόσμῳ etc.] Vrgl. Soph. I, 7. Besonders dem Geiste ist Gott nahe und verwandt; dieser ist selbst göttlicher Natur; quod deterius potiori p. 171. *ἄνωθεν ἐνέπνει τῆς ἰδίᾳ θειότητος.* De opif. mundi p. 33. heisst Adam *συγγενὴς τῆ ἡγεμόνος.* So fragm. e Joan. Damasc., ed. Mang. II. p. 660. *τῆ μὲν λογικῆ τὸ Θεῖον πνεῦμα ἐσία.* ibid. p. 653. de decem oraculis Mang. II. 202. *ἄνθρωπος ζῶν, ἄρισον, συγγενέσατον τῷ τῆ κόσμῳ πατρὶ* etc.

Somit offenbart sich Gott der Seele durch sich selbst. Leg. alleg. p. 47. *τὸ μεν ὂν ἔμπνεόν ἐστι Θεὸς, τό δε δεχόμενον ὁ νῆς· πῶς ἂν ἐνοήσεν ἡ ψυχὴ Θεὸν εἰμὴ ἐνέπνευσε καὶ ἥψατο αὐτῆς κατὰ δύναμιν· ἐ γὰρ ἂν ἐτόλμησε τοσῆτον ἀναδραμὼν ὁ ἀνθρώπινος νῆς, ὡς ἀντιλαβέσθαι Θεῦ φύσεως, εἰμὴ αὐτὸς ὁ Θεὸς ἀνέσπασεν αὐτὸν πρὸς ἑαυτὸν ὡς ἐνῆν ἀνθρώπων νῆν ἀνασπασθῆναι.* De praemiis et poenis p. 916. 917. de Abrah. p. 358. de somn. 592. de monarch. 816. de plant. Noe p. 223., de somniis p. 576. 583. de conf. ling. p. 338.

3) Gott ist zwar über alles vollkommene Begreifen weit hinaus. De monarch. p. 815. *ἐδεν ἄμεινον τῆ ζητεῖν τὸν ἀληθῆ Θεὸν* (nach dem Zusammenhang = *τὴν ἐσίαν* im Unterschied von der *ὕπαρξις*) *κᾆν ἡ εὕρεσις αὐτῆ διαφύγῃ τὴν ἀνθρωπίνην δύναμιν.* Quod Deus sit immut. p. 302. de migrat. Abrah. p. 394. leg. Alleg. 99. c. Vergl. Joseph. c. Apion. l. II. c. 16. *Θεὸς δυνάμει μόνον ἡμῖν γνώριμος, ὁποῖος δε κατ' ἐσίαν ἄγνωστος.* Doch ist Etwas von ihm erkennbar, (de Abrah. pag. 361. c. *τὴν ἑαυτῆ φύσιν ἔδειξε καθ' ὅσον οἷόντ' ἦν ἰδεῖν τὸν πλέποντα*), und zwar betrifft das von Gott Erkennbare einzelne ihm grundwesentliche Eigenschaften, welche seine Wirkungs-Weise zur Welt ausdrücken. Sie sind jedem, auch demjenigen, erkennbar, der sich

bei weitem nicht zur wahren Verehrung des Einen Gottes erheben kann. Sie sind aber Macht und Güte. Diese stellt Philo als die höchsten Kräfte in Gott dar de cherub. p. 113. *κατὰ τὸν ἕνα ὄντως ὄντα Θεὸν δύο τὰς ἀνωτάτω εἶναι καὶ πρώτας δυνάμεις, ἀγαθότητα καὶ ἐξουσίαν, καὶ ἀγαθότητι μὲν τὸ πᾶν γεγεννηκέναι ἐξουσίᾳ δὲ τῷ γεννηθέντος ἄρχειν.* De sacrif. Caini et Abel. p. 139. *ὁ Θεὸς δορυφορούμενος ὕπο δυοῖν τοῖν ἀνωτάτω δυνάμεων, ἀρχῆς τε καὶ ἀγαθότητος.* De Abrah. p. 367. *ἥμὲν ποιητικὴ, ἡ δὲ βασιλικὴ*, ibid. 370. *ἡ μὲν εὐεργέτις ἡ δὲ κολαζήριος.* Quis rerum divin. haeres, *ἡ χαρισικὴ δύναμις καθ' ἣν ἐκοσμοπλάσει, ἡ κολαστικὴ καθ' ἣν ἄρχει καὶ ἐπισαθεῖ τῷ γενομένῳ* ibid. *ἡ δωρητικὴ ἡ κολαζήριος.* De vita Mosis p. 669. *βασιλικὴ = ἡ τῶν γενομένων ἄρχει καὶ σὺν δίκῃ βεβαίως ἐπικρατεῖ.*

Diese Kräfte drücken demnach Gottes Wirkungs-Weise in und gegen die Welt aus. Vergl. ausserdem de nomin. mut. p. 1048, wo dem sich selbst genügenden, nur seiner selbst vollen, absoluten Wesen Gottes seine relativen Kräfte und Wirkungs-Weisen entgegengesetzt werden. *τὸ γὰρ ὂν ᾗ τὸ ὂν ἐχὶ τῶν πρός τι· αὐτὸ γὰρ ἑαυτῷ πληρὲς καὶ αὐτὸ ἑαυτῷ ἱκανόν.* — *τῶν δὲ δυνάμεων ἃς εἴρηνεν εἰς γένεσιν ἐπ' ἐνεργεσίᾳ τῷ συσταθέντος ἑνίας συμβέβηκε λέγεσθαι ὡσανεῖ πρός τι, τὴν βασιλικὴν, τὴν ἐνεργετικὴν.* De profugis p. 465. *ἡ ποιητικὴ καὶ βασιλικὴ δύναμις αὐτῷ· τούτων γὰρ ὅτε ἔρανος καὶ σύμπας ὁ κόσμος ἐσίν* de sacrif. Caini et Abel. p. 139. Gott über seine Potenzen erhaben erscheint nach Belieben in ihnen, *Θεὸς, ὃς ὑπερκέκυφε τὰς δυνάμεις αὐτῷ καὶ χωρὶς αὐτῶν ὁρώμενος καὶ ἐν ταύταις ἐμφαινόμενος*, so dem Abraham als drei Personen *εἰς ὧν ὁ μέσος τρίτται φαντασίας ἐνεργάζετο.* Eben diese Kräfte *ἀγαθότης* und *ἐξουσία* sind Norm und Maas aller Dinge,

κανόνων καὶ παραγγελμάτων λαμβᾶσαι λογὸν τὰ μετὰ ταύτας ἐξαθμήσαντο.

Die Mindervollkommenen, welche noch nicht in die grossen Mysterien eingeweiht sind, noch nicht dem reinen Einen dienen, verehren seine 2 Haupt-Mächte. De Abrah. p. 307. Eine solche Seele μὴ δύναται τὸ ὂν ἄνευ ἑτέρου τινὸς ἐξ αὐτῆ μόνη καταλαβεῖν ἀλλὰ διὰ τῶν δρωμένων, ἢ κτίζον ἢ ἄρχον. De Somn. p. 589.

Nicht zu übersehen ist die Einerleiheit der Ausdrücke bei Paulus und Philo: denn dass letzterer anstatt δύναμις zu setzen meist ἐξουσία oder ἀρχὴ braucht, was doch beides denselben Begriff ausdrückt (leg. alleg. p. 74. καθ' ὁ ἄρχει καὶ ἡγεμονεύει δυναστείᾳ πράτης χρώμενος) das kommt wohl von der allgemeinen Bedeutung her, welche bei ihm das Wort δύναμις als philosophischer terminus für Kraft gewonnen hat. (Nur einmal wird der ἀγαθότης selbst eine Kraft zugeschrieben, aber merkwürdiger Weise da, wo von dem Schaffen des Unvollkommenen die Rede ist, leg. alleg. p. 74.). Die Güte wird wörtlich als Gott bezeichnet, ja sogar eine etymologisirende Erklärung davon versucht, welche eben wegen ihrer Gezwungenheit ein Beweis dafür seyn kann; dass es schon gewöhnlich gewesen seyn muss, beide Begriffe für identisch zu setzen, weil sonst Philo wenigstens nicht durch diese Etymologie, die so gezwungen ist, darauf gerathen wäre. De plantat. Noe p. 226. κύριος ὁ Θεὸς αἰώνιος· αἱ τοίνυν λεχθεῖσαι προσρήσεις τὰς περὶ τὸ ὂν ἐμφαίνουσι δυνάμεις· ἡ μὲν γὰρ κύριος καθ' ἣν ἄρχει. ἡ δὲ Θεὸς καθ' ἣν εὐεργετεῖ. Deshalb nannte ihn Moses bei der Schöpfung Gott, ὥρμοται γὰρ τὴν δύναμιν καθ' ἣν ὁ ποιῶν εἰς γένεσιν ἄγων ἐτίθετο καὶ διεκοσμεῖτο, διὰ ταύτης καὶ κατακληθῆναι. De Abrah. p. 367.

ἡ μεν ποιητικὴ Θεὸς, ταύτῃ γαρ ἔθηκε καὶ ἐκόσμησε τὸ πᾶν etc.

De Somniis p. 589. *χαριστικῆς μεν ὢν δυνάμεως ὁ Θεὸς, βασιλικῆς δε κύριος ὄνομα.* Leg. alleg. p. 74. *ὁ Θεὸς γὰρ ἀγαθότητός ἐστι τῆ αἰτίᾳ ὄνομα· ἵνα εἴδῃς ὅτι καὶ τὰ ἄψυχα οὐκ ἐξουσίᾳ πεποιήκεν ἀλλ' ἀγαθότητι ᾗ καὶ τὰ ἐμψυχα.* De nom. mut. p. 1048. *ἡ ποιητικὴ δύναμις ἡ καλουμένη Θεὸς· διὰ γὰρ ταύτης τῆς δυνάμεως ἔθηκε τὰ παντα, ὥστε τὸ = ἐγώ εἰμι Θεὸς σὸς, ἴσον ἐστὶ τῷ· ἐγώ εἰμι ποιητὴς καὶ δημιουργος*

Was sollte nun im Wege stehen, die philonische Lehre von den 2. göttlichen Kräften, der Güte und der Macht, zur Vergleichung mit der paulinischen *δύναμις καὶ θειότης,* und besonders die philonische Erklärung von *Θεὸς* = schöpferische Güte zur Bestimmung des Begriffs von *θειότης* anzuwenden?

Später wenigstens bei den Kirchenvätern findet sich nicht nur dieselbe Begriffsbestimmung von Gott (Theodoret. diab. de trinitate ed. Schulze V, p. 932. *ὁτι ὁ Θεὸς — αὐτός ἐστιν ἀγαθότης· — ὁ Θεὸς φύσει ὢν ἀγαθὸς, αὐτός ἐστιν ἀγαθότης,* Theophyl. *θειότης ἤτοι μεγαλειότης* = כָּבוֹד *δόξα,* welches Güte bedeutet, Röm. 9, 23. 2 Petr. 1, 3. cf. 1 Petr. 1, 3. Phil. 4, 19.), sondern auch dieselben Grundeigenschaften des sich in der Welt offenbarenden Gottes werden aufgezählt; Athenas. Synod. Nic. contra Arian. decr. Opp. I. p. 259. *καὶ ἐν πᾶσι μέν ἐστι κατὰ τὴν ἑαυτῆ ἀγαθότητα καὶ δύναμιν ἔξω δὲ τῶν πάντων πάλιν ἐστὶ κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν.*

Ebenso stellen die apostolischen Constitutionen die *ἀγαθότης* und *ἐξουσία* an vielen Stellen als den Inbegriff der göttlichen Eigenschaften dar. Erinnert mag hier noch werden, dass in der kabbalistischen Theologie die 4te und 5te der Sephiroth, welche als

rechter und linker Arm des grossen Antlitzes (Gottes) dargestellt; und nach dem kleinen (der Welt) ausgestreckt sind, magnificentia (δόξα) seu benignitas und robur vel severitas heissen laut Cabbala denudata Tom. I. P. II. p. 751.

Auch das IV. Buch Esra nennt als die durch die göttliche Weltregierung geoffenbarten Eigenschaften Cap. VIII. justitia und bonitas.

4) Hören wir aber auch den Alexandriner über Welt und Gewissen, als die objectiven Führer zu Gott, so wird er ebenfalls weiter ausgeführt uns geben, was Paulus nur andeutet.

Aus der Welt ist Gottes Daseyn zu erkennen. De monarchia 815. ἀθάνατος ζωὴ (sc. Gottes) καὶ μακρὸς αἰὼν ἐν ταῖς τῆς φύσεως γήλαις ἀναγέγραπται· ταυτί τε τὰ γράμματα συνδιαιωνίζειν τῷ κόσμῳ ἀναγκαῖον· — ἀεὶ γνωρίσματα τῶν δημιουργῶν πέφυκε πῶς εἶναι τὰ δημιουργηθέντα· — τὸν ἔν ἀφικόμενον ἀληθῶς εἰς τὴν μεγαλόπολιν, τόνδε τὸν κόσμον, καὶ θεασάμενον etc. ἐκ εἰκότως μᾶλλον δὲ ἀναγκαίως ἔννοιαν δεῖ λήψεσθαι τῶ πατρὸς καὶ ποιητῶ καὶ προξένου ἡγεμόνος; ἐδὲν γὰρ τῶν τεχνικῶν ἔργων ἀπαυτοματίζεται. Hiemit zu vergleichen das Fragment, welches aus Johannes Damascenus heiligen Parallelen Mangey im 2ten Theil 1ste Ausgabe S. 665. giebt. De monarchia 816. τῶ μὲν εἶναι δὲ καὶ ὑπάρχειν διδάσκαλος καὶ ὑφηγήτης μοὶ γέγονεν ὁ κόσμος de decalogo p. 752.

Auch wer Gott sey, ist bis auf einen gewissen Grad aus der Welt zu lernen. De monarch. 817. de praemiis 914. 916. de decalogo 754. ὃ καὶ παῖς ἔγνω νήπιος; ὅτι τῶ τεχνιτευθέντος ὁ τεχνίτης ἄμεινον καὶ χρόνῳ καὶ δυνάμει etc. Sōph. XIII, 1—8.

Besonders zeugt das Gewissen für das Daseyn eines gerecht richtenden Gottes; de confusione linguarum p. 337. τὸ συνειδὸς ἔνδοθεν ἐλέγχει καὶ σφόδρα

ἐπιτηδεύοντας ἀθεότητα κίνειν, ὡς ἄκοντας εἰς ἄγνοιαν ἐπισπᾶσθαι περὶ τῶ κατὰ ἀνθρώπους πάντα πρὸς ἀμείνονος φύσεως ἐφορᾶσθαι, καὶ δίκην ἐφεξῆναι τιμωρὸν ἀδέκαστον ἀσεβῶν πράξεις ἐχθαιρούσαν ἀδίκους καὶ λόγους τοὺς συνηγόρους αὐταῖς. Vgl. de decalogo p. 756. ὁ γὰρ ἑκάστῃ ψυχῇ συνοικῶν καὶ συμπεφυκὼς ἔλεγχος ἑδρὰν εἰωθὼς παραδέχεσθαι τῶν ὑπαιτίων, μισοπονήρῳ καὶ φιλαρέτῳ χρώμενος ἀεὶ τῇ φύσει κατήγορος ὁμῶ καὶ δικαστὴς ὁ αὐτὸς ὤν, διακινηθεὶς ὡς μὲν κατήγορος αἰτιᾶται, κατηγορεῖ, δυσωπεῖ· πάλιν δ' ὡς δικαστὴς διδάσκει, νουθετεῖ, παραινεῖ μεταβαλλεσθαι· κἂν μὲν ἰσχύσῃ πεῖσαι γεγηθὼς καταλλάττεται, μὴ δυνηθεὶς δὲ ἀσπόνδει, πολεμεῖ μήτε μεθ' ἡμέραν μήτε νύκτωρ ἀφιεμένος etc.

5) Was jedoch nach Philo die erforderliche Thätigkeit der Seele sey, damit sie jene Gottes-Erkenntniss wirklich in sich zu Stande bringe, ergiebt sich zum Theil schon aus den angegebenen Stellen. Es ist die ὁρατικὴ διάνοια, de Abrah. 367. νοεῖσθαι de Cherubim 112. νοητὸς quod Deus sit immutabilis 298.; ἀδὲ τῷ νῷ καταλήπτος εἰ μὴ κατὰ τὸ εἶναι μόνον, ibid. p. 302. ὁ νοῦς ψυχῆς ὄψις. ibid. 300. καταλαμβάνεσθαι διανοίας ὄμμασιν. De monarchia p. 817., ὑπὸ τοῦ νοῦ καταλαμβάνεσθαι.

Zu dieser Einsicht zu gelangen ist ein beständiges Streben nöthig ibid. p. 816. ὀφείλομεν μὴ ἀπολείπεσθαι τῆς ζητήσεως αὐτῆ· ibid. ψυχὴ γνώμη ἀηττήτῳ πρὸς τὴν ἐνδεχομένην θέαν ἴεται, de Somn. 585. κ. τ. λ. Besonders aber ist ohne sittliche Reinigung keine wahre Gottes-Erkenntniss möglich. De Somniis τῆς μὲν δὴ τῶν ἄκρως ἐκκεκαθαρμένων διανοίας ἀψόφητι μόνος καὶ ἀόρατος ὁ τῶν ὅλων θεὸς καὶ ἡγεμὼν ἐμπεριπατεῖ — de Abrah. 367 den Einen Gott erkennt nur die ἀκρῶς καθαρθεῖσα ψυχή. de decalogo 752. nur dem ἀδόλῳ καὶ καθαρᾶς εὐσεβείας μεταποιεμένῳ ist das Daseyn des Einen Gottes gewiss. Soph. 1, 2—5. 8.

6) Diess ergiebt sich besonders aus der mit der paulinischen ganz identischen Ansicht Philos über den Gözendienst, seine Entstehung und Folgen. Die Abgötterei wird nicht nur als *ἀπόνοια*, sondern auch als *ἀδικία* und *ἀσέβεια* dargestellt, de decalogo p. 758; als selbst verschuldete Unwissenheit, z. B. de decal. p. 754. *ἑκουσίῳ γνώμῃ τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα ἐκ ἠμαύρωσαν μόνον ἀλλὰ καὶ παντελῶς ἀποβαλεῖν ἠξίωσαν.* ibid. *τοῖς δὲ πολλοῖς ὡς μοχθηροῖς ἔπεται δικαίως, ὁι ἐδὲ τὸ προχειρότατον ἐνενόησαν* de monarchia p. 812. *εἰ ἐσπέδασαν διὰ τῆς ἁπλῆς βαδίζειν ὁδῦ*, so hätten sie die Wahrheit erkannt, ibid, 813. *φρενοβλαβὴς καὶ ἔνοχος ἀσεβεία τῇ μεγίστῃ* ist der Abgöttische. Ibid. Einige fallen vom wahren Gott zu Götzen ab *λιπόντες τὴν ἀναγκαιοτάτην τάξιν εὐσεβείας καὶ ὁσιότητος σκότος αἱρούμενοι πρὸ αὐγοειδεζάτῦ φωτὸς, καὶ τυφλὴν ἀπαργαζόμενοι διάνοιαν ὀξὺ καθορᾶν δυναμένην.* ibid. 814. *ἐπιτειχίσαντες τὰς ψευδεῖς δόξας κατὰ τῆς ἀληθείας.* Vergl. Soph. 1, 5. XIII, 2. 10 ff.

Diese Unkenntniss des wahren Gottes ist aber die Ursache grosser Zerrüttungen, *οἱ ὐκ εἰδότες τὸν ὄντως ὄντα, ἀληθῆ θεὸν μύρια πλήθη ψευδωνύμων ἐτεθειώκασιν· εἶτα ἄλλων πάρ ἄλλοις τιμωμένων ἡ περὶ τῦ αρίστῦ κρατήσασα διάνοια καὶ τὰς πρὸς τὰ ἄλλα πάντα φορὰς ἐγένησεν* de decal. p. 745. Ebend. werden die *πρὸς ἀλλήλους ἁμαρτήματα* von der Abgötterei hergeleitet. Die Bildhauer haben durch ihre Kunst sehr geschadet *τὸ γάρ κάλλιστον ἔρεισμα τῆς ψυχῆς ἐξέκοψαν· τὴν περὶ τῦ ζῶντος ἀεὶ θεῦ προσήκουσαν ὑπόληψιν· κ. τ. κ.* Ibid. p. 74. Vgl. Sophia XIV, 22—29. Sehr oft giebt Philo ausführliche Schilderungen der hauptsächlichsten Arten von Abgötterei, welche zu seiner Zeit herrschend waren. Im Allgemeinen bezeichnet er sie auch als ein Hintansetzen des Schöpfers vor dem Geschöpfe, des Ewigen vor dem Zeitlichen, z. B. de Somnils p. 577. *οἱ*

γένεσιν πρὸ τῆ ἀγεννήτῳ θεραπεύοντες, de opificio mundi p. 2. τινὲς τὸν κόσμον μᾶλλον ἢ τὸν κοσμοποιὸν θαυμάσαντες Abrah. 360. τὸ γενόμενον ἐξομοιώσαντες τῷ πεποιηκότι. Vrgl. de decalogo p. 754. Es giebt aber Stufen in diesem Irrthum; die Verehrung von grossen Natur-Kräften und Körpern ist nicht so niedrig und unwürdig als die Verehrung von Bildern und Thieren. De decalogo 753. ὅσοι μὲν ἡλίῳ καὶ σελήνης καὶ τῷ σύμπαντος οὐρανῷ τε καὶ κόσμῳ — θεραπευταὶ, διαμαρτάνουσιν μέν, ἧττον δὲ τῶν ἄλλων ἀδικοῦσι, τῶν ξύλα καὶ λίθους ἀργυροῦν τε καὶ χρυσοῦν καὶ τὰς παραπλησίας ὕλας μορφωσάντων, ὡς φίλον ἑκάστοις εἴτ' ἀγαλμάτων καὶ ξοάνων καὶ τῶν ἄλλων χειροκμήτων. Vergl. Soph. XIII, 1 — 90. 13 — 19. Das Gewerbe der Bildhauer und Maler wird daher sehr verdammt; de decalogo 154. Soph. XIII, 13 — 19. f. XV, 8. ff. und gerade darin die Tiefe der Versunkenheit gesehen, dass Werke, die somit noch schlechter seyen als ihre selbst nichtigen und hinfälligen Meister, angebetet werden. Soph. XIV, 12 — 19. XV, 8. ff. de decalogo 754. Ueber Verehrung Verstorbener oder Abwesender im Bilde vrgl. Soph. XIV, 15 — 21. Ueber die Thieranbetung sagt Philo de decalog. 755. Αἰγύπτῳ δ' μόνον κοινὸν ἔγκλημα χωρᾶς ἁπάσης ἀλλὰ καὶ ἕτερον ἐξαίρετον ἐπάγεται δεόντως· πρὸς γὰρ ξοάνοις καὶ ἀγάλμασιν ἔτι καὶ ζῶα ἄλογα παραγηόχασιν εἰς θεῶν τιμὰς κ. τ. λ. cf. de monarchia 829. f. Soph. XI, 16. πλανηθέντες ἐθρήσκευον ἄλογα ἑρπετά.

Kann nun nicht geläugnet werden, dass die Philonische Darstellung völlig dieselben Gedanken, wie die Paulinische, und wenn gleich in einer Sprache, welche das Gepräge einer ganz verschiedenen Eigenthümlichkeit an sich trägt, meist die Hauptbegriffe mit den nehmlichen Worten bezeichnend ausführt; so

ist wohl kaum zu verkennen, dass Paulus nicht unberührt von Einflüssen jener hellenischen Bildung war, welche zwar in Alexandrien ihren Hauptsitz hatte, aber doch auch im Herzen von Judäa ihre Anhänger zählte. Wird ja von dem Lehrer des Paulus erzählt, dem grossen Meister der Pharisäer, Gamaliel, dass er die Hälfte seiner Schüler in dieser Weisheit unterrichtet habe. Wie wenig man umhin kann, zur Erklärung der paulinischen Briefe jenes alexandrinische Judenthum, für dessen Kenntniss leider ausser einigen Apokryphen nur Philo uns zu benützen möglich ist, fernerhin zu entrathen, zeigen schon die zahlreichen Parallelen, welche die neusten Kommentatoren (z. B. Tholuk über den Brief an die Römer) aus Philo anführten und benutzten. Und wenn der gewöhnliche Rationalismus den ihm hieraus scheinbar erwachsenden Vortheil, alles historisch erklären zu können, allzusehr vernachlässigt hat, so ist diess wohl dem geheimen Gefühl zuzuschreiben, dass vielmehr die wahrhaft vernünftige christliche Apologetik jene Erscheinungen nur in dem wahren Gesichtspunkte darzulegen braucht, um auch in ihnen die Vorbildung zu erkennen, welche nöthig war, die Zeit zu erfüllen; um es augenfällig zu machen, wie jene vorläufige Erweichung des starren Judenthums nicht nur für die Annäherung der Heiden nöthig war, sondern auch, wie da erst, wo so offenbar ein Sehnen und Ringen des Geistes nach Glauben und Licht und Gottes-Nähe auch die wissenschaftlichen Bestrebungen trieb, das ewige Wort der Wahrheit in das Seine kommen konnte, um von den seiner Harrenden in seiner ganzen Würde und Hoheit begriffen und aufgenommen zu werden.

XI.

Bemerkungen über Rom. VIII, 18. ff.

Dass in diesem Abschnitte eine Verklärung der Natur gelehrt werde, ist die Annahme der besten neueren Exegeten, (s. Flatts und Tholuks Commentar) welche hierin den meisten alten Auslegern folgen. Nur Usteri ist ihr entgegen (s. Entwicklung des paul. Lehrb. S. 53.). Folgende, jene Annahme fordernden Gründe, erinnere ich mich nicht, irgendwo ausgeführt zu wissen. Indem V. 18. so übersetzt werden muss: „Denn ich bin überzeugt, dass die Leiden der gegenwärtigen Zeit für nichts zu achten sind im Vergleich mit der Herrlichkeit, die an uns soll offenbaret werden" — so kann das Weiterfolgende nur entweder eine Ausmahlung der Grösse jener Herrlichkeit, oder eine Vergleichung der Leiden mit ihr seyn. Letzteres möchte desshalb nicht passend scheinen, weil direkte von der Herrlichkeit wenig, sondern mehr nur von den Leiden und ihrer Umwandlung in Herrlichkeit gesprochen wird. Also will nur die Grösse der Herrlichkeit, welche V. 18. andeutet, weiter ausgeführt werden, nämlich die Herrlichkeit, welche die Leiden der Kinder Gottes unendlich überwiegen soll, mithin

ist, da über die Gewissheit *) von dieser Paulus hier gar nicht sprechen kann, diejenige Herrlichkeit und Freiheit, deren zuverlässiges Eintreten er V. 21. versichert, nur von dem Gesichts-Punkte aufgefasst, dass sie ein Augment für die überschwengliche Herrlichkeit der Kinder Gottes abgeben muss. Einfach zu sagen, dass auch die Menschenwelt selbst, oder die Heidenwelt selbst werde befreit werden — diess ausdrücklich noch zu sagen und als durch ihr Sehnen belegt darzustellen, wäre nicht nur sehr unpassend gewesen gegen eine Gemeinde, die sich eben am meisten aus Heiden verstärkte, sondern auch des Apostels nicht würdig, dem die Zugehörigkeit des Evangeliums für alle Völker so gewiss, und die Hoffnung, die Fülle der Heiden eingehen zu sehen, zum Voraus so fest und Grundton seines Lebens und Wirkens war. Ferner aber könnte diess befreit werden, aus der Eitelkeit, welches in der Annahme des Christenthums für sie lag, gar nicht die Vollendung und Erfüllung des Sehnens und Harrens, wovon der Apostel hier spricht, seyn, weil er auch diejenigen, welche die ἀπαρχὴ des Geists haben im gleichen Sehnen sich mühend darstellt (V. 23.). Es muss also jene der κτίσις werdende Verherrlichung eine solche seyn, nach der auch das Streben der Christen noch geht; beiderseits dasselbe συνάζειν, dieselbe ἐλπὶς. Daher heisst das συνάζειν der κτίσις ein συσυνάζειν und συνωδίνειν. Sonst wäre nur noch denkbar,

*) Eine Bekräftigung der Christenhoffnung durch etwas Besonderes kann wohl (mit Usteri) nicht als Absicht des P. angenommen werden, da diess nicht den Beweis dafür lieferte, die Leiden seyen in Vergleich der Herrlichkeit nichts; ohnehin wäre jenes Besondre nicht zu irgend einer Bekräftigung geeignet.

dass das Sehnen der Menschheit zum Christenthum sich so verhalte, wie das Sehnen des Glaubigen nach der ewigen Herrlichkeit. Dann könnte aber eben das beiderseitige Sehnen nicht ohne eine auf die Differenz hinweisende Erklärung so verglichen werden, wie V. 22. 23. geschieht. Was sollte auch die Bemerkung, „die Menschenwelt sey nicht freiwillig (sondern um Gotteswillen!) im Zustande der Eitelkeit," von Paulus, der gerade aus der freiwilligen Schuld der Menschen, die Gottes Wahrheit in Lüge verkehren, ihren Lüsten lebend ihm nicht danken und ihn nicht verherrlichen, ihren verfinsterten, unsittlichen Gesammtzustand ableitet?

Und was sollte überhaupt die Wahrheit, dass die unchristliche Menschenwelt in ihrem Sehnen unbewusst die Gewissheit zum Christenthum zu gelangen, in sich trage, für eine Bekräftigung der Wahrheit enthalten, dass die Christen, welche sich mit jenen sehnen, einst eine leidenlose Herrlichkeit geniessen sollen? Jenes Erbe Christi (17.), jene Herrlichkeit, jene ἀπολύτρωσις τῦ σώματος ist doch wohl nicht allein die vor Verfolgung der nun bekehrten Heiden gesicherte Ruhe der Christen?

Demnach muss κτίσις etwas Anders, kann aber nichts Anderes als die Natur bedeuten, was in philologischer, ästhetischer und dogmatischer Rücksicht die Erklärer längst gerechtfertigt haben. Die Gedanken gehören in folgenden Zusammenhang: V. 18. Thesis. Uns wartet eine überschwänglich grosse Herrlichkeit; Ausführung: An ihr nimmt sogar, so gross ist sie, auch mit (durch) uns die leblose Natur Theil, V. 21. Diese harrt darauf, im Dienste der Eitelkeit, dem sie anheimgegeben ist, nicht freiwillig, sondern um dessenwillen, der sie darein verstrickt hat, um des Men-

schen willen, aber auf Hoffnung. Sie wird nämlich auch, wie sie sich mit sehnt, mit seufzt, mit verherrlicht werden. — Aber wie sie, so seufzen wir, die des Geistes Erstlinge haben, und diess unser Seufzen ist die Erwartung der vollendeten Kindschaft, der Befreiung aus dem weltlichen Gesammtleben. Wir sind auch erst in der Hoffnung selig; der Glaube giebt nicht ein Schauen; in Gehorsam harren wir der Erfüllung etc.

Um den Gedanken, dass auch die leblose Natur an der Herrlichkeit Theil nehmen wird, anzubahnen, fängt P. mit der Beschreibung ihres gerade nach dieser Verherrlichung der Kinder Gottes gehenden Harrens an. Jenes Harren der Kreatur geht auf nichts anders, als auf jene ἀποκάλυψις. V. 20. erklärt den Grund dieses Harrens, und V. 21. scheinbar von jenen abhängig enthält eigentlich den Hauptsatz, den V. 22. durch Wiederholung des Gedankens von V. 19. mehr herausheben will. Nämlich eben jenes συνωδίνειν und συστενάζειν soll Bürgschaft seyn für die wirklich erfolgende Verklärung. Diess letztere zu erläutern erinnert P. Vs. 23. an unser eignes Seufzen, das auch eben nur diese Bedeutung habe, gemäss der Natur des Glaubens, der von einer Seite blos ein Hoffen sey in Schwachheit, wie die Natur auf Hoffnung in Dienstbarkeit ist (V. 24. cf. V. 20.). Noch mehr aber ist es das unausgesprochene Seufzen des Geistes, was uns jenes Vollendungsstandes fähig macht etc. So wird Paulus von einem Gedanken zum andern fortgerissen.

Verweilen wir noch ein wenig bei der Erklärung einzelner Worte, soweit die gewöhnlichen Commentare nicht das Genügende zu geben scheinen. V. 19. οὐχ — ὑποτάξαντα = nicht durch eigne Schuld, sondern um (Jemands) dessenwillen, der sie in diesen Zustand

gebracht hat. Die gewöhnliche Deutung lässt diese Parenthese als sehr unnöthig und ungeschickt erscheinen, und nimmt *διὰ* für durch; mit dem Accusativ heisst es aber wegen, was hier auch der Gegensatz fordert; und wenn der *ὑποτάξας* derselbe seyn sollte, durch den sie gerade *ὑπετάγη*, so wäre der Grund, warum seinetwegen und nicht freiwillig, nicht durch eigne Schuld, näher zu entwickeln gewesen, weil sich vernünftiger Weise dabei, wie es so abgerissen dasteht, nichts denken lässt. Ist aber der *ὑποτάξας* = derjenige, welcher die Schuld ihres *ματαιότης* trägt, der Mensch, so hat nicht nur die Parenthese einen guten Sinn für sich, indem sie den inneren Grund des Zusammenhangs von der Verklärung der Welt und der *δόξα* der Kinder Gottes andeutet, sondern sie passt auch aus demselben Grunde sehr gut in den Context. *διὰ* drückt dann eben das *δικαίωμα Θεῦ* aus, welches in der *ματαιότης* und *φθορὰ* der Natur liegt für den Menschen, der durch seine eigne *φθορὰ* und *ματαιότης* der die Natur ihr unterwerfende, der den *θάνατος* in sie bringende (*ὁ ὑποτάξας*) ist. *ἐπ' ἐλπίδι* — nicht mit dem Akte *ὑπετάγη*, sondern mit dem Zustande zu verbinden, und vom folgenden Vers zu trennen cf. 24. Wie der Zustand der Glaubigen noch ein Zustand der Hoffnung ist, so der der Natur. Er ist es aber auch für sie, denn, sagt der Apostel [so *ὅτι* zu nehmen, weil sonst *αὐτὴ ἡ κτίσις* nicht wiederholt seyn könnte, und weil es besser ist, einmal direkte den Hauptsatz ausgesprochen werden zu lassen, um den es dem P. eigentlich zu thun ist, als nur indirekte] auch die Natur selbst wird befreit werden etc. V. 23. die *ἀπαρχὴ* will keineswegs eine Vergleichung der Zeit nach, so dass also später auch andern Menschen, oder gar der Natur des Geists theilhaftig zu werden, hier verheis-

sen wäre, ausdrücken, sondern nur der Würde nach die ἀπαρχὴν τῶ πνεύματος ἔχοντας = Christen allen andern entgegenstellen, wie Jac. I, 18. = wir, die durch die Theilnahme am Geist die Erstlinge unter den Geschöpfen sind. 23. ἀπολύτρωσις τῶ σώματος, genit. subj. nicht objecti; letzteres verbietet die Analogie der paulinischen Lehre, und wird auch durch VII, 24. nicht nöthig gemacht. Am richtigsten trifft am letzteren Orte Flatt den Sinn von σῶμα = noxia sensuum vis = Sinnlichkeit, mit Vergleichung unserer Stelle; nur verlangt die Bedeutung von σῶμα eine präcisere Uebersetzung. Diese ist = das irdische, leibliche Leben, mit dem Nebenbegriff sowohl von dem Mühe- und Elendvollen, als dem Sündevollen, σῶμα τῶ θανάτυ τύτυ, also = σάρξ. (Ebenso steht σῶμα entschieden 2 Cor. V, 10. 6. 7. IV, 10. und wahrscheinlich auch Phil. III, 21.) Die ἀπολύτρωσις τῶ σώματος wird darin bestehen, dass wir sehen, was wir jetzt blos hoffen, ist also eben jene δόξα der Kinder Gottes. —

XII.

Uebersetzung und Erklärung von 2 Cor. V, 1—5.

Erfahrungsthatsachen unserer Tage, welche, obgleich wegen ihres Widerstreits mit Manchem, was bisher für ausgemachte Wahrheit und unverrückbare Ordnung der Natur galt, noch immer billig der Gegenstand einer strengen Critik, doch in einzelnen Punkten fast zur sinnlichen Augenscheinlichkeit geworden, und durch solche Gewährschaft bezeugt sind, dass an diesen kaum noch ein unbefangener Zweifel möglich ist, rufen unsere Aufmerksamkeit von selber auf die bezeichnete Stelle, worin der Apostel einige Lichtstrahlen in jene Tiefe der Geheimnisse menschlicher Natur scheint fallen zu lassen. —

Der Zusammenhang unserer Stelle ist einfach und klar. Unmittelbar vorher gehen folgende Gedanken: „Wenn auch unsrer äusserer Mensch aufgerieben wird, so wird der innere von Tag zu Tag erneuert. Denn die jetzige leichte Trübsal schafft uns eine ewige und überschwänglich grosse Herrlichkeit, uns, die wir nicht sehen auf das Sichtbare, sondern auf das Unsichtbare, (,,denn das Sichtbare ist vergänglich, das Unsichtbare aber ist ewig.") Diese im Allgemeinen ausgesprochene Hoffnung wird nun in besondere Anwendung gebracht.

V. 1. „Denn wir wissen, dass, wenn auch (oder wann einmal) unsere irdische Hüttenwohnung zerbrochen seyn wird, wir von Gott einen Bau haben, ein nicht mit Händen gemachtes Haus, ein ewiges, im Himmel.“ —

ἐὰν etiamsi 1 Cor. IV, 15. Marc. VIII, 36. Den Körper Haus der Seele zu nennen, ist ein überall vorkommendes Bild, (Joh. 2, 21. Philo quod deterius potiori 161. 6. *οὐκ οἰκία ψυχῆς τὸ σῶμα;*) dass man nicht nöthig hat, wegen des *οἰκία* auf den Aufenthalts-Ort überhaupt zu schliessen. *Οἰκία τῆ σκήνης* scheint nicht ohne Bedeutung gewählt, sondern mit Anspielung auf die Wohnungen der Israeliten in der Wüste (Lev. XXIII, 42. seq. Deut. XVI, 16. XXX, 10.) zugleich den Begriff des Interimistischen in sich zu schliessen, eine Wanderherberge zu bedeuten. Soph. IX, 5. heisst der Leib *γεώδες σκῆνος*, aberauch in jenem Buche ist die Vorstellung, dass die Seele hier in der Fremde sich befindet, nicht zu verkennen. Cfr. V. 5. *ἐνδημοῦντες ἐν τῷ σώματι ἐκδημοῦμεν ἀπὸ τῦ Κυρίυ* *). So heisst es von Abraham Hebr. XI, 9. *πίστει παρῴκησεν εἰς τὴν γῆν τῆς ἐπαγγελίας ὡς ἀλλοτρίαν ἐν σκηναῖς κατοικήσας* — wogegen die bleibenden Wohnungen im Himmel *μοναὶ* heissen Joh. XIV, 2. cfr. Act. VII, 46. 47. 2 Sam. VII, 5. 6. 2 Petr. I, 13. *καταλύω* von Gebäuden Matth. XXIV, 2. XXVI, 6. Marc. XII, 2. XIV, 58. Luc. XII, 6. Act. VI, 14. Der aufgelösten *οἰκία τῦ σκήνυς* steht nun entgegen die *οἰκία αἰώνιος, οἰκοδομὴ ἐκ θεῦ* = abs Deo data; welche Kraft des Gegensatzes nothwendig wieder den Leib bezeichnen muss.

*) Phil. de agricultura 196. d. *τῷ γὰρ ὄντι πᾶσα μὲν ψυχὴ σοφῦ πατρίδα μὲν οὐρανὸν, γῆν δὲ ξένην ἔλαχε, καὶ νομίζει τὸν μὲν σοφίας οἶκον ἴδιον, τὸ δὲ σώματος ὀθνεῖον ᾧ καὶ παρεπιδημεῖν οἴεται.* —

ἀχειροποίητος drückt überhaupt den Gegensatz des Geistigen gegen das Sinnlich-Irdische aus Col. II, 11. Marc. IV, 58. Hebr. IX, 12. also hier = σῶμα πνευματικον 1 Cor. 15, 44. ἔχομεν enthält nicht nothwendig die genaue Zeitbestimmung, in welcher die ewige Wohnung bezogen wird, sondern zunächst nur die Gewissheit der Hoffnung einer solchen; aber der Satz verträgt es recht gut, an das Beziehen der ewigen Wohnung bei der Auflösung der irdischen Hütte zu denken.

2. „Denn auch unser Seufzen in dieser geht her„vor aus dem Verlangen in unsre himmlische Wohnung „umgekleidet zu werden." ἐν τούτῳ, Offenb. cfr. V. 4. οἰκητηρίῳ im irdischen Leib. Dergleichen Ellipsen, da aus dem Folgenden etwas heraufzunehmen, sind nicht ungewöhnlich. Pl. Phaed. 84. c. τί ὑμῖν τὰ λεχθέντα; μῶν μὴ δοκεῖ ἐνδεῶς λελέχθαι; so in der von Neander K. G. II. S. 831. citirten Stelle des Julius von Rom Athenag. apol. contr. Arian., wo man daher nicht nöthig hat, δόξης als ausgefallen anzunehmen. στενάζειν der eigenthümliche paulinische Ausdruck für das Gefühl der Unvollkommenheit und Eitelkeit alles Irdischen Rom. VIII, 23. Ebendieselbe Stelle ist zu vergleichen über das Verhältniss des Particips zum verb. finit., und Wolf erklärt dort richtig gemitus ille non est doloris et molestiae — sed desiderii et vehementissimi affectus. Die griechischen Grammatiker haben über diese Construction die Regel solere verbum primarium passim in participio collocari. Plat. Gorg. 484. D. ὃν ἡμεῖς τιθέμεθα πλάττοντες pro τιθέμενοι πλάττομεν. ibid. 484. D. οἷς δεῖ χρώμενον ὁμιλεῖν. Cfr. Stallb. ad h. l. Matthiä gr. gr. Gr. Thl. II. p. 1097. seq. Vergl. auch Luc. IV, 15. 2 Tim. II, 6. — Der Hauptbegriff dieses Verses ist ἐπενδύσασθαι, ἐπὶ entweder Verstärkung im Allgemeinen, wie bei ἐπιποθεῖν also = recht bekleidet

zu werden, oder es behält seine sinnliche Bedeutung bei, und dann entweder über räumlich oder nach zeitlich. Die zeitliche Bedeutung festgehalten würde den Sinn geben: mit Ablegung des alten, nach ihm, in das himmlische Gewand umgekleidet zu werden. So scheint ἐπὶ = nach gebraucht in ἐπιβάλλειν, Esth. VII, 8. = sie that hinzu, zu weinen, d. h. sie begann darauf zu weinen. ἐπιγίγνομαι Act. XXVIII, 13. ἐπιδιατάσσομαι Gal. III, 15. ἐπιδιορθοῦν Tit. 1, 15. Die räumliche Fassung der Präposition darf nur nicht an eine Ueberkleidung der gegenwärtigen irdischen Hülle denken, welche ja, V. 4. der himmlischen weichen muss, von ihr verschlungen wird, sondern das ἐπὶ geht etwa gleichsam auf die nackte Seele (Phil. 466. c. ἐπαμπίσχεται parallel mit ἐνδύεται,) wenn nicht der Context einen prägnanteren Sinn forderte. Die μετάβασις εἰς ἄλλο γένος vom Haus zum Kleid kann bei Paulus nicht auffallen. Das platonische Bild von dem Leib als Kleid der Seele, das die Neuplatoniker sehr häufig brauchen, (Porph. de abst. 1. §. 31. τὸν ὁρατὸν τοῦτον καὶ σαρκινὸν χιτῶνα, de Antro Nymph. χιτὼν τὸ σῶμα τῇ ψυχῇ) so wie auch die alexandrinischen Väter (Clem. Strom. I. III. p. 466. D. χιτῶνας δὲ δερματίνους ἠγεῖται ὁ κασσιανὸς τὰ σώματα) war den Juden sehr geläufig Jud. 23. Schoettg. Cor. Hebr. ad h. l. 4. Esd. II. tunica mortalis Phil. de profug. 465. c. ἐνδύεται ὁ μὲν πρεσβύτατος λόγος ὡς ἐθῆτα τὸν κόσμον, ἡ δ' ἐπί μέρους ψυχὴ τὸ σῶμα cf. Nitzsch über das Ἀναβατικὸν Ἰησαίου Stud. 1830. 2. S. 240. — Der folgende V. 3. ist kritisch unsicher, und zu seiner Wiederherstellung vornehmlich Beachtung des Zusammenhangs erforderlich, daher wir ihn vorläufig übergehen.

V. 4. „Denn wir, die noch in der Hütte sind, seufzen gedrückt; wobei wir aber nicht wünschen, ent-

„kleidet, sondern so umgekleidet zu werden, dass das „Sterbliche vom Leben verschlungen würde."

V. 5. „Gott aber, der uns gerade hiezu geschaf„fen, hat uns auch das Unterpfand des Geistes gegeben." Das Wir gelt wohl schwerlich auf den Apostel allein, es müsste sonst V. 4. seine Person mehr hervorgehoben seyn. Er spricht im Sinn und Geist aller wahren Christen.

ἐφ' ᾧ zu nehmen: Darum, dass geht wegen V. 2. nicht, wo schon die Bedeutung des Seufzens ausgesprochen war. Man müsste sonst, wollte man ὅ mit ἐκδύσασθαι verbinden, es für eine so grosse gefürchtete Last halten, vorher sterben zu müssen, und dann erst der himmlischen Kleidung theilhaftig zu werden, statt unmittelbar in diesem Leben; eine wenigstens des Apostels und seiner im vorigen Kapitel ausgesprochenen hochherzigen Resignation unwürdige Voraussetzung. Eher ἐφ' ᾧ = obschon, wie Phil. IV, 10. d. h. nicht abzulegen den Körper als jene Last, sondern eine neue vollkommene Hütte zu gewinnen seufzt jenes Gefühl. Aber auch diess kann nicht so passend erscheinen, da schon V. 2. die erste Bedeutung des Seufzens angedeutet ist, welche hier nur bestimmter ausgesprochen wird, was keine adversative Conjunktion verlangt; daher lieber einfach = wobei. Das ἐπενδύσασθαι hat aber wohl hier, wie oben wenigstens auch, den Sinn der vollkommenen Bekleidung in sich, wie man es auch etymologisch deute, diess zeigt das Folgende ἵνα — ζωῆς cfr. 1 Cor. XV, 54. Das Sterbliche soll unsterblich werden. Nicht das Ablegen des Kleides, sondern das Neubekleidetwerden ist es, worauf die Sehnsucht der Seele geht. (So hat man nicht einmal nöthig, ἐ = „nicht sowohl" zu nehmen, was ohnehin die strengere Grammatik verbietet. Winer II. S. 155.)

V. 5. εἰς αὐτὸ τοῦτο schwerlich = ut corpus debeam deponere, sondern zu jener Verklärung des Todes ins Leben, des Sterblichen ins Unsterbliche; ὁ καὶ δοὺς er hat uns auch gegeben (so das Particip häufig statt des verb. finit. (Rom. V, 11.) Das Unterpfand des Geistes, wornach wir bei jenem Gefühle zugleich die gewisse Hoffnung haben. Jenes Seufzen als unter Eitelkeit ist selbst schon Aeusserung des Geistes, der das Unterpfand der einstigen Erlösung ist. Rom. VIII, 26. Daher ist jenes Gefühl schon die Gewissheit einer Umwandlung ins Vollkommene. Nun kann wohl nicht davon die Rede seyn, dem V. 3. einen Sinn zu geben, wornach er den Wunsch des Apostels, doch noch bei lebendem Leibe jener Verwandlung theilhaftig zu werden, in sich schlösse. Diese Todesscheue ist nicht einmal aus dem Munde des gewöhnlichen Christen verzeihlich. Wie sollte der Held, der täglich starb, auf einmal so feig und den Korinthiern gegenüber so unklug gewesen seyn, seine Feigheit offen zu bekennen. Wenn also das εἴγε dennoch optative Bedeutung hat, so will der Vers etwa sagen: O dass wir doch (einst wenn es die grosse Umwandlung gilt) schon mit einer Hülle, und nicht blos erfunden werden; oder: ἐκδυσάμενοι = o dass wir einst, wenn wir auch die irdische Hülle abgelegt haben, nicht ganz blos uns befinden möchten! Von diesem Wunsch wäre denn das ἐφ' ᾧ — ἐκδύσασθαι = propterea quod minime exuere cupio = exuere nolo, ein ziemlich matter Nachklang. Aber auch diesen Wunsch müssen wir im Munde des Apostels befremdend finden. Er, der nach dem Tode ein Daheimseyn bei dem Herrn, nicht ein Schattengleiches Herumschweben im Hades erwartete, konnte nicht so sehr nach einer Hülle des Geistes verlangen, als ob ohne diese s. Wesenheit Noth litte. Εἴγε muss also

eine andere Bedeutung haben. Am passendsten ist seine gewöhnliche siquidem Eph. III, 2. IV, 21. Dann ist der ganze Vers ein erklärender Zusatz zu ἐπενδύσασθαι, und es findet sich der gewiss seltene Fall, dass zwei das Gegentheil von sich zunächst aussagende Varianten, denselben Sinn des Ganzen geben. V. 2. war von der Sehnsucht nach der vollendeten, ewigen, himmlischen Hütte die Rede, wornach das Sehnen in dieser unvollendeten gehe. Der Apostel hatte dabei den Ausdruck ἐπενδύσασθαι gebraucht = nachher bekleidet, (ins Vollkommene) umgekleidet zu werden. Nun erinnert er sich, dass ein grosser Theil der Menschen nicht unmittelbar aus dieser gegenwärtigen Hütte in jenes ewige Haus übergehen werde, (1 Cor. XV, 51.) dass also der Ausdruck ἐπενδύσασθαι = das Kleid wechseln, ins Vollkommene umgekleidet werden, nicht ganz passend scheinen könnte. Um diesen also zu rechtfertigen, fügt er parenthetisch bei: V. 3. „Nämlich auch entkleidet der jetzigen Hülle werden wir nicht blos, sondern wieder mit einer andern bekleidet seyn," so dass das Anziehen jener vollkommenen ein ἐπενδύσασθαι zu nennen ist; oder: „Nämlich auch dann, wann wir gekleidet werden in jene vollkommene Hülle, werden wir nicht blos erfunden werden; oder: Nämlich wir werden auch dann angekleidet nicht nackt erfunden werden."

Die einfachste Construktion gibt wohl die erste Lesart ἐκδυσάμενοι, und es lässt sich auch erklären, wie man sie zu verbessern Anlass nahm, ohne Zweifel aus V. 4. Γυμνός cfr. Plat. Gorg. 523. c. πολλοὶ οὖν ψυχὰς πονηρὰς ἔχοντες ἀμφιεσμένοι εἰσὶ σώματα καλὰ etc. daher Gesetz für den Todten-Richter: γυμνὸς κριτέον πάντων τούτων καὶ τὸν κριτὴν δεῖ γυμνὸν εἶναι, τεθνεῶτα. — Ist nun hiemit angedeutet, dass ein körperliches

Organ, die Seele, wenn sie diesen Leib abgelegt und den verklärten noch nicht angezogen haben wird, umkleidet, so können auch die folgenden Verse, wo von einem *ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος* die Rede ist, nicht dagegen sprechen. Sie heissen nicht körperlos seyn, sondern aus diesem irdischen Leben der Sinnlichkeit ausgewandert seyn. Vergl. bes. V. 10. *διὰ τοῦ σώματος* = per vitam terrestrem. *)

*) Auch im Deutschen hat Leib und Leben Eine Wurzel, daher: ableben noch im vorvorigen Jahrhunderte hiess: ableiben.

XIII.

Aphorismen über den Brief an die Epheser.

(Vrgl. de Wette's Einleitung §. 145—147.)

Gegen die Bestimmung dieses Briefs für die Leser, denen er sich selbst im ersten Verse zuschreibt, scheint entscheidend zu seyn der Mangel an individuellen Beziehungen, die in einem Briefe an die Gemeinde, mit welcher Paulus in so innigen Verhältnissen stand (Act. XX, 17.) unmöglich fehlen konnten. Ebenso entscheidend gegen eine gleichzeitige Abfassung mit dem Briefe an die Colosser möchte der Mangel einer Erwähnung des Timotheus seyn (wenn er zur Abfassungszeit sich bei Paulus aufhielt Col. 1, 1.), der nicht nur in Ephesus, sondern wohl auch in der Umgegend durch langjährige Wirksamkeit bekannt war, und dessen Gruss nothwendig erwartet werden musste. Ferner ist, was die Gleichzeitigkeit scheinbar machte, die Absendung des Tychikus, deren beide Briefe erwähnen, dagegen; indem Tychikus beidemale in verschiedener Absicht reis'te (Eph. VI, 21. IV, 7.).

Auf jene Gegenden Kleinasiens ungefähr weis't aber nicht nur der ganze Inhalt und die Form des Briefs, sondern auch der Umstand, dass er zuerst dort bekannt war, was eben aus der spätern Zuweisung desselben bald an die Epheser bald an die Laodicäer

hervorgeht. Die Annahme einer encyklischen Bestimmung hat den schon bemerkten, aller individuellen Beziehungen entbehrenden Charakter des Briefs für sich; aber gar zu modern klingt es, wenn Paulus im Grusse soll Platz gelassen haben, den etwa der Ueberbringer ausfüllen musste, aber doch nicht überall ausfüllte, so dass noch bis ins vierte Jahrhundert Abschriften von unausgefüllten Exemplarien existirten. Sonderbar wäre es ebenfalls, wenn Paulus selbst diesen vielen Gemeinden bestimmten Brief den Laodicäischen nennen, und ihn den Colossern empfehlen sollte, denen ja auch ein besonderes Exemplar hätte zugeschickt werden können. Dieser Künsteleien braucht es nicht, wenn wir bei der ursprünglichen Lesart des Grusses stehen bleiben: *τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν*, den Heiligen, die es in der That sind. (So heisst *εἶναι* öfters *ὄντως εἶναι* Plat. Rep. X. p. 597. *τὸ ὂν = τελέως ὄν*, p. 599. = *ἀλήθεια*, entgegen dem *φάντασμα* (*φαντάσματα ἀλλ' οὐκ ὄντα*) und sonst gar häufig dem *λέγεσθαι, δοκεῖν*. Vgl. 1 Cor. I, 28. Phil. de plant. Noe p. 221. D. *κλῆρον εἶναι καὶ λέγεσθαι τῷ θεῷ τὸ ἀγαθόν*).

Die Zweckmässigkeit des Beisatzes ist nicht zu verkennen, wenn man bedenkt, wie gar öfters denn sonst (6 mal) in unserm Briefe das Prädikat *ἅγιος* — vielleicht aus besondern Gründen — vorkommt, und dass auch I, 4. das *ἅγιος* durch *ἄμωμος κατενώπιον τοῦ θεοῦ* erklärt wird, ferner dass der Schluss des Briefs VI, 24. diesem Anfang entspricht. Wenn Paulus häufig den Wohnort seiner Leser durch *τοῖς ἐν — οὖσιν* am Anfang seiner Briefe bezeichnet (Röm. I, 7. 1 Cor. I, 2. 2 Cor. I, 1. Phil. I, 1.) kann diess unsre Erklärung nicht umstossen, weil diese Bezeichnung nicht constant, sondern nur zufällig war (Gal. I, 2. Col. I, 1. 1 Thess. I, 1. 2 Thess. I, 1.).

Eine genauere Lokalbezeichnung konnte eben dann um so eher wegbleiben, wenn der Brief nicht an Eine Gemeinde ausschliesslich gerichtet, sondern dazu bestimmt war, im ganzen Umkreise die Wahrheit des Christenthums gegen drohende Irrthümer zu behaupten.

Zwar hat Paulus, da ihm der Brief an die Hebräer mit Recht abgesprochen wird, keinen zweiten hinterlassen, der nicht seine genau bezeichneten Leser gehabt hätte. Sonst aber hat der Kanon mehrere dergleichen, die katholischen. (Vgl. besonders 2 Petr. I, 1. Jud. I. 1 Joh. I.).

Namentlich ist der Brief des Judas zu vergleichen, der doch auch sehr bestimmte Leser voraussetzt und anschaulich charakterisirte Irrthümer und Unordnungen bekämpft, dennoch aber die Heiligen überhaupt grüsst (Vs. 1.), jedoch mit dem verstärkenden Beisatze: τοῖς ἐν θεῷ πατρὶ ἡγιασμένοις καὶ Ἰησοῦ Χριστῷ τετηρημένοις κλητοῖς, was ungefähr denselben Sinn ausdrückt, wie unser τοῖς οὖσιν.

Wie es nun geschah, dass dieser Brief von den Ephesiern später sich zugeeignet wurde, ist nicht schwer zu begreifen. Diese bedeutendste Stadt Kleinasiens setzte natürlich eine Ehre darein, wie andere Städte, auch ein besonders, an sie gerichtetes Schreiben des Apostels, der so lange in ihr gewirkt hatte, aufweisen zu können. Dass sie aber anfangs nicht gewagt hat, wirklich ihren Namen einzusetzen, nachdem sie schon sich den Brief vindicirte, geht eben aus den Nachrichten von der ursprünglichen Lesart hervor (de Wette §. 145.).

Was nun die Tendenz des ganzen Briefs betrifft, so kann man ihn so wenig eigentlich polemisch nennen, als das Evangelium des Johannes eigentlich und direkt polemisch ist. Aber eben wie dieses auf eine

feine und umsichtige Weise einer leicht gefährlich werdenden Richtung so vorzubeugen sucht, dass es seinen Stoff in einer jener Richtung nicht unangemessenen Form darbietet, und sie, soweit dieselbe zu billigen ist, für seine Sache zu gewinnen, ihr eine bessere Leitung zu geben versucht: so möchte auch unser Brief die Bestimmung gehabt haben, die christliche Wahrheit in einer für jene mystischen Leser passenden Form und Hülle vorzutragen. Daher eine Menge dem Paulus sonst ungewohnter Ausdrücke und Begriffe, welche in offenbarer Beziehung zu dem theosophischen Systeme stehen, das damals in Kleinasien herrschend zu werden anfieng, und in demselben eine grosse Rolle spielen. Hieher möchten die meisten derjenigen gehören, welche de Wette a. a. O. S. 269. des Paulus unwürdig, oder wenigstens ihm fremde findet (*ἐν τοῖς ἐπουρανίοις, τὰ πνευματικὰ, οἰκονομία, κληροῦν, φωτίζειν, μυςήριον, ἀφθαρσία, τὸ πλάτος καὶ μῆκος καὶ βάθος καὶ ὕψος, πληροῦσθαι εἰς πᾶν πλήρωμα τοῦ θεοῦ, τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρουμένου*) *). Daher vor allem das Christenthum

*) Letztere Ausdrücke zeigen durch die grosse Bedeutung, welche sie in den gnostischen Systemen haben, dass sie wohl schon jenen Anfängen des Gnosticismus angehört hatten (s. Philo quod deterius pot. 165. vita Mos. 688. *ὁ πάντα διὰ πάντων πεπληρωκώς*). Jene räumlichen Termini für das unendliche, allvollkommene Göttliche erinnern an die jüdische Theosophie, welche das göttliche Wesen als den Raum מָקוֹם bezeichnet (*τόπος* Phil. de Somn. p. 575. de profugis p. 512.) und durch ungeheure sinnliche Grössenbestimmungen annähernd auszudrücken sucht (s. Eisenmenger). *μυςήριον* passte für die geheimnisssüchtigen Leser am besten zur Bezeichnung eines Gegenstandes von tieferer Bedeutung (2 Thess. II, 7.), wie

als die lang verborgene, nun geoffenbarte Weisheit dargestellt, welche zu immer höherer Einsicht in das Wesen und Walten Gottes führe (I, S. 9. 17. 18.

---

es denn (III, 4. 1 Cor. IV, 2. Col. I, 26.) zur Bezeichnung der Tiefkunde des Christenthums angewandt wird: *φωτίζειν* (Joh. I, 9. Ehr. X, 23.) kann bei Paulus nicht auffallen, der (2 Cor. IV, 6.) *φωτισμὸς* im gleichen Sinne braucht, und die Christengemeinden als Kinder des Lichts darstellt (1 Thess. V, 5. Col. I, 12.) *κληρῶν* vrgl. Col. I, 12. *κλήρος τῶν ἁγίων· οἰκονομία* vrgl. 1 Cor. IV, 2. *οἰκόνομοι μυστηρίων τε θεῦ*. Auch das Bild *κλυδωνίζεσθαι* kann bei Paulus nicht auffallen, Jacobus braucht es I, 7., und Philo hat es gar oft (siehe die Ausleger zu letzterer Stelle).

Die „pleonastischen" Genitive *κράτος τῆς ἰσχύος, εὐδοκία τῦ θελήματος* sind nicht pleonastisch, sondern emphatisch, und sind paulinisch (2 Cor. IV, 2. *φωτισμὸς τῆς γνώσεως*, 2 Thess. I, 9. *ἀπὸ τῆς δόξης τῆς ἰσχύος αὐτῦ*, II, 8. *τῇ ἐπιφανείᾳ τῆς παρουσίας αὐτῦ*). Die wenigen noch übrigen Spracheigenthümlichkeiten reichen wohl zur Begründung eines Zweifels an der Authentie nicht hin. Das in der Denkart dem Paulus fremdscheinende wird zum Theil im Verfolg besprochen werden. Die dämonologischen Vorstellungen des Briefs sind neutestamentlich (Joh. XII, 31. XIV, 30. XVI, 11.) und paulinisch (2 Cor. IV, 4.). Selbst der Herrscher in der Luft kann nicht auffallen (Luc. X, 18. Apoc. XII, 9.), am wenigsten gegen die kleinasiatischen Geistertheorien. III, 4. geht auf die Absicht des Apostels, seine Auctorität den Lesern fühlbar zu machen. III, 10. ist ein mit Col. I, 20. 1 Cor. IV, 9. harmonirender, auch dem Petrus zum Bewusstseyn gekommener, grosser Gedanke (1 Petr. I, 12.). Allegorien waren für diese Leser am Platz, und Paulus braucht an die Galater noch unerwartetere. Die unzarten Ermahnungen müssen wohl nöthig gewesen seyn. Paulus scheut sich auch sonst nicht, mit starkem Ernst ähnlichen Unfug zu strafen (1 Cor. VI, 9. Gal. V, 21.).

III, 2—5. 9.). Das Christenthum wird anstatt der müssigen und doch so reizenden Spekulationen den Lesern dargeboten; in ihm haben sie Alles in Fülle, was diesem Trieb und Bedürfniss nöthig sey. Wie ganz an ihrem Orte ist die Behauptung, dass Gott sein Geheimniss den heiligen*) Aposteln und Propheten geoffenbart habe, als stille Hinweisung darauf, dass sie keiner andern vorgeblichen Offenbarung zu harren haben. Christus habe jedem nach einem von seinem Willen abhängenden Maasse gegeben, er habe Apostel und Propheten ausgerüstet; diese seyen also zu hören, nicht der κυβεία ἀνθρώπων Raum zu geben (III, 5. IV, 7—14.). Wie angemessen diese Ermahnung dem Vaterlande des Montanismus! Nicht dürfen die verschiedenen Gaben, welche Christus ertheilt, die brüderliche Einheit im Geiste stören; vielmehr sey in Demuth und Sanftmuth die Einheit im Geiste zu bewahren (IV, 1—7.)**). Wie sehr passend für Leute, welche viel von den Ordnungen, Vermittlungs- und Weltregierungs-Geschäften der Engel wissen wollten, die Hinweisung, dass durch Christus der Zugang zum

*) Man bemerke die Zweckmässigkeit des sonst ungewohnten Prädikats. Man muss den mittelalterlichen Begriff von Heiligen ja ferne halten, um nicht das Prädicat ἅγιος störend zu finden. Auch Moses hiess den Juden ἱερώτατος, (Phil.) die Propheten ἅγιοι Luc. I, 70. Apoc. XXII, 6. XVIII, 20.

**) Einen Bezug auf den Unterschied zwischen Juden- und Heidenchristen in diesen Ermahnungen zur Einheit zu finden, erlaubt der Zusammenhang nicht; es ist vielmehr die Einheit gemeint, welche nicht durch egoistische Aufblähung (V. 2.) etwa über die eigenen geistigen Vorzüge, und nicht durch daraus entspringende besondern Lehren (V. 14.) und irrthümlichen Meinungen sollte gestört werden.

Vater allen unmittelbar offenstehe (II, 6. 13. 18. 19. 22. III, 19.); dass Gott nach seinem Gnaden-vollen Rathschluss von Ur an die Dinge lenke (I, 4. 5. 9. 11. III, 11.); dass der unsichtbare Geisterstaat auch Christus zum Oberhaupte habe (I, 10. 21—23.), durch welchen er mit der irdischen Gemeinde nur Einen Leib ausmache (I, 10. 23.); dass selbst die hohen Mächte der unsichtbaren Welt eben an der irdischen Gemeinde Christi die Weisheit und Liebe Gottes kennen lernen, keineswegs also von ihnen die Mittheilung höherer Einsichten zu erwarten stehe (III, 20.). Wie passend, gerade denen, welche nach den verschiedenen Schutzgeistern die Menschen, oder doch die Nationalitäten getrennt glaubten, die das ganze Geisterreich, Himmel und Erde, Israel und Vorhaut umfassende Einheit in Christo, dem Haupte aller, einzuprägen (II, 11—22.)! Und da ihr Sinn und Streben so sehr auf das Geisterreich gerichtet war, wie glücklich die Wendung, dass eben von dort, von den bösen, zur Sünde reizenden Geistern, grosse Gefahr drohe, und ihnen mit aller Macht entgegenzukämpfen sey? Und wie wahr, wenn man je einen Einfluss eines bösen Geisterreichs zugiebt, gerade für jene Leser! Denn was würde anders durch jenes so reizende Geisterwesen erfolgt seyn, als eine Abführung von Christus, der gegen jene in den Hintergrund trat.

Der ganze Brief ist nichts anders, als eine Exposition des Christenthums nach seinen Hauptwahrheiten in der Form jener kleinasiatischen Tiefkenntniss, mit dem Zweck, durch diese wahre geistige Weisheit den Erkenntnisstrieb vor den so leichten Abirrungen zu bewahren, ihm begreiflich zu machen, dass die Liebe zu Christo alle Erkenntniss übertrifft, und das der Erkenntniss angemessene rechtschaffene Leben zu

befördern. Müsste nicht ein Paulus, der Allen Alles war, auch seine göttliche Weisheit in der jenen Weisheitsbegierigen Lesern zusagenden Form vortragen? Dass Paulus nicht eigentlich polemisirt, davon konnte der Grund darin liegen, dass bis jetzt noch keine Irrthümer von der Art Eingang gefunden hatten, wie schon im Briefe an die Colosser der Fall ist; dass noch keine Irrlehrer aufgestanden waren, welche die Christen zu gewinnen suchten. Nur ganz leicht und im Allgemeinen wird vor möglicher Verführung durch verwirrende Menschenlehre gewarnt (IV, 14.). Auch was über die Vereinigung Israels und der Heiden gesagt wird II, 11—17.), ist von der Art, dass keineswegs intolerante Bewegungen der Judenchristen vorausgegangen seyn müssen; es werden mögliche Schwierigkeiten indirekt beseitigt, welche in den Heiden selbst aufsteigen konnten. —

Von dem gegebenen Gesichtspunkte aus möchte nun auch das auffallende Aehnlichkeits-Verhältniss mancher Theile unsers Briefs mit dem an die Colosser weniger Befremdendes haben, besonders da sich hinwiederum ein bestimmter Unterschied zeigt. Bei den Colossern waren jene Geistertheorien bereits zu einer wirklichen Engelverehrung geworden (II, 18.), bei ihnen hatten die Entkörperungs-Vorschriften der orientalischen Theosophie zu einer Empfehlung des jüdischen Satzungs-Wesens dienen müssen (II, 16, 22.), dem Wissenstrieb waren mystische Gesetzes-Allegorieen dargeboten worden (II, 8. cf. 17. 23.). Christi Verdienst und Würde war hiedurch schon bestimmt gefährdet. Daher durchzieht in diesem Briefe eine grössere und individuellere polemische Partie*) die

*) Feilmoser's Einleitung ins N. T. §. 117. S. 433. „Es bleibt dem gegenwärtigen (Briefe a. d. Col.) doch immer

thetische Ausführung, welche wegen gleicher Verhältnisse und gleicher Bedürfnisse mit unserm Briefe viel Verwandtes haben muss. Die verhältnissmässig lange und ausführliche Pflichtentafel (IV — VI.) ist für jene die Erkenntniss so hochachtenden Leser ganz an ihrer Stelle. Dass sie in beiden Briefen oft fast wörtlich harmonirt, dass sie wenigstens in beiden meist dieselben Motive zur Pflichterfüllung dem Pflichtgebot beifügt, ist sehr natürlich (Eph. IV, 1. Col. I, 11. Eph. IV, 2. Col. III, 12. Eph. IV, 15. Col. II, 19. Eph. IV, 22. Col. III, 8. Eph. V, 5. Col. III, 5. Eph. V, 6. Col. III, 6. Eph. V, 15. Col. IV, 5. Eph. V, 19. Col. III, 16.; die gesammte Haustafel, Eph. VI, 18. Col. IV, 2. Eph. VI, 21. Col. IV, 7.). Was sie von den sonstigen moralischen Anhängen der Briefe Pauli, die im Einzelnen oft ebenso einstimmig sind, unterscheidet, das war in den eigenthümlichen Verhältnissen jener Gegenden und des in ihnen herrschenden Geistes begründet (z. B. die Warnung vor *λόγοι σαπροὶ* Eph. IV, 29.; Ermahnung zu Psalmen V, 19.). Allein die moralische wie die dogmatische Ausführung ist sich doch im Ganzen wie im Einzelnen zu ähnlich (man bemerke besonders Eph. I, 7. Col. I, 14. Eph. I, 10. Col. I, 20. Eph. I, 18. Col. I, 27. Eph. I, 22. Col. I, 18. Eph. II, 5. Col. II, 13. Eph. II, 16. Col. I, 20. Eph. III, 2. Col. I, 25. Eph. III, 5. Col. I, 26.) *), als

---

das Verdienst, dass die gesunde Lehre hier im auffallenderen und bestimmteren Gegensatze mit abergläubischen Lehren und Satzungen vorgetragen wird" (als im Briefe an die Epheser).

*) de Wette (147.) schliesst daraus, im Fall der Brief ächt seyn sollte, gerade auf die Gleichzeitigkeit, welchem Urtheile ich unmöglich beistimmen kann. — Der Vorwurf, dass der Brief an die Epheser nur eine wortreiche Exposition des Briefs an die Colosser sey (§. 146.), welcher

dass nicht ein eigenthümlicher Einfluss des einen auf den andern Brief angenommen werden müsste. Nach dem schon Angedeuteten kann diess nichts anders heissen, als: der Brief an die Ephesier muss dem Apostel bei Abfassung des colossischen Sendschreibens vor Augen gewesen seyn. Sollte es denn so unwahrscheinlich seyn, dass Paulus, als er Veranlassung erhielt, an die Colosser zu schreiben, den früheren Brief in jene Gegenden zur Hand genommen habe. Nur an ein Concept u. dergl. ist nicht zu denken; sondern weil er im ersteren gleichsam die Summe der Dogmatik und Moral für das kleinasiatische Bedürfniss redigirt hatte, möchte er, vielleicht zu weiterem Gebrauch für andre ähnliche Weisheitsfreunde, deren es wohl da und dort gab (1 Cor. I, 20. ff.), eine Abschrift davon genommen und diese zurückbehalten haben, um so mehr, da er sich in diesem genus dicendi bei weitem nicht so in seinem eigentlichen Elemente fühlen musste, als z. B. in Ausführungen, wie sie der Brief an die Römer, und der an die Galater enthält. Ein Apollo war vielleicht eher der Mann für jene Mystiker (Act. XVIII, 24.). Warum sollten nicht, wenn Paulus selbst es unterliess, wenigstens seine Manuenses zu eigener Erbauung und Belehrung ihre Abschriften seiner Briefe ebenso gut gemacht haben, als die Gemeinden, an welche sie geschickt wurden? Im Begriffe nun, an die Colosser zu schreiben, nahm Paulus vielleicht jenen ersten Brief zur Hand, und unwillkührlich giengen auch gleichgültige und zufällige Re-

zur Begründung eines Zweifels an seiner Aechtheit erhoben wird, dürfte sich auf die angegebene Weise heben lassen. Mir scheint umgekehrt der letztere ein kürzerer Auszug des ersten, mit schon bestimmterer, praktisch-polemischer Anwendung.

miniscenzen von Wendungen und Ausdrücken in den neuen über (Eph. VI, 21. Col. IV, 7. Eph. VI, 18. Col. IV, 2. Eph. VI, 1. Col. III, 20. Eph. V, 15. Col. IV, 5. Eph. IV, 25. Col. III, 8.).

Sehr begünstigend für diese Annahme erscheinen die Abkürzungen, oft in eigenthümlichen Redens-Arten, welche nur durch die längere Exposition des Briefs an die Epheser recht verständlich werden. Man pflegt ja einen Gedanken, den man einmal weitläuftiger vorgetragen hat, später in kürzerer Form zu wiederholen. So das *χειρόγραφον τοῖς δόγμασι*, was an sich auch nur bildlich die Schuld bezeichnen könnte, welche gleichsam in einem Verzeichniss der Sünden aufgeschrieben ist, wenn nicht die auch dem Zusammenhang (Vs. 16. sq.) zusagende Bedeutung im Brief an die Epheser deutlich gemacht wäre II, 15. *τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασι*. Col. I, 26. *τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν γενεῶν, νυνὶ δὲ ἐφανερώθη τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ, οἷς ἠθέλησεν ὁ θεὸς γνωρίσαι* könnte zunächst auch die im Christenthum an alle gebrachte Offenbarung bedeuten, wornach sie *θεοδίδακτοι* heissen; allein der vom Context geforderte Sinn ist klar ausgedrückt Eph. III, 5., wo es heisst: *ὡς νῦν ἀπεκαλύφθη τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις αὐτοῦ*.

Auch Col. III, 8. *καὶ ἐνδυσάμενοι τὸν ἀνακαινούμενον εἰς ἐπίγνωσιν κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν* ist verdeutlicht Eph. IV, 22. *τὸν καινὸν ἄνθρωπον τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας*. Col. I, 24. *ἐν τοῖς παθήμασιν ὑπὲρ ὑμῶν* ist auf den ersten Blick nicht recht verständlich, aber durch Eph. III, 1. und den Beisatz *ὑπὲρ ὑμῶν τῶν ἐθνῶν* erklärt.

Ebenfalls genannt werden kann hier als Bestätigung der Umstand, dass Ausdrücke, die im Ephesierbriefe im eigentlichen Sinne vorkommen, in dem an die Colosser uneigentlich gebraucht werden (z. B.

Eph. II, 12. ἀπηλλοτριωμένοι τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραήλ. Col. I, 21. ἀλλοτριωμένους καὶ ἐχθροὺς τῇ διανοίᾳ. Eph. I, 22. τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρουμένου. — Die Ausfüllung (Erfülltheit) dessen, der Alles in Allem erfüllt Col. I, 18. πᾶν τὸ πλήρωμα die Fülle = Erfüll-Kraft, cf. II, 9.).

Ist somit der Brief an die Ephesier bei Abfassung des an die Colosser benutzt worden, so muss schon einige Zeit zwischen beiden Schreiben verflossen seyn. Denn bei gleichzeitigen Schreiben wäre wohl die allgemeine Verwandtschaft in Gedanken, nicht aber eine solche Aehnlichkeit in unbedeutenden Dingen, nicht eine so, fast möcht ich sagen, mechanische Benützung denkbar. Auch lässt sich nicht wohl absehen, warum Paulus zwei so sehr verwandte Briefe gleichzeitig in ungefähr dieselbe Gegend geschickt haben sollte.

Noch wahrscheinlicher aber spricht für eine frühere Entstehung unsers Briefs der schon entwickeltere und verschlimmerte Geistes-Zustand der Leser des Colosser-Briefs oder doch der Irrlehren, vor welchen sie gewarnt werden. Nicht unglaublich ist, dass Paulus bald nach seiner Gefangennehmung, also etwa in Cäsarea, den Tychikus mit unserm Sendschreiben an die betreffenden Gemeinden abgeschickt habe, damit er ihnen zugleich über die Schicksale des Paulus Nachricht geben und sie trösten könnte (VI, 21.). Später brachte vielleicht Epaphras bekümmernde Nachrichten über Colosseä, und Paulus sendet abermals, mit einem Warnungs- und Ermahnungs-Schreiben, den Tychikus, um sich des Genaueren zu unterrichten (Col. IV, 7.)*). Im Briefe an die Epheser spricht

*) Die Entstehung einer Variante erklärt sich hinlänglich aus dem Streben, die Stelle der entsprechenden im Briefe an die Ephesier conform zu machen.

Paulus mehr seine Freudigkeit und seinen Muth aus, für die Sache des Evangeliums zu wirken (VI, 19. 20.); in dem an die Colosser erscheint er bereits wieder in grosser Thätigkeit; hat Mitgefangene und Mitarbeiter, deren Wirksamkeit er rühmen kann (IV, 10. 11.). Endlich bringt er den Lesern seine Gefangenschaft, die somit schon einige Zeit muss gedauert haben, ausdrücklich wieder in Erinnerung (IV, 19.). Wenn also unsere beiden Briefe in die Cäsareische Gefangenschaft fallen (nach der neusten Ansicht s. de Wette §. 141.), so dürfte der ephesische dem Anfange, der andere dem Ende derselben angehören. Doch möchte ich nicht widersprechen, wenn man den Brief an die Colosser lieber in die römische Gefangenschaft verlegte, und ungefähr gleichzeitig mit dem an die Philipper setzte. Denn beide zeigen Timotheus bei Paulus (Phil. II, 19—23. Col. I, 1.), beide den Epaphras (Phil. II, 25. Ἐπαφρόδιτος, Apostel der Philipper, ohne Zweifel derselbe, der (Col. IV, 12.) diese seine Lehrlinge (I, 7.) grüssen lässt). Ob letzterer, der dem Apostel Beisteuern aus Philippi nach Rom brachte, (de Wette §. 149.) und wieder dorthin zurückkehrte, schon zu Cäsarea bei Paulus gewesen, ist nicht bekannt. Vielleicht hatte er sich dem schwierigen Geschäfte, zu Colossä, wo er eine Gemeinde stiftete (I, 7.), das Wort gegen die Irrlehrer zu behaupten, nicht gewachsen gefühlt, und daher sich zu den einfachern Philippern begeben, von denen er auch wohl nach der letzten Sendung wieder zu Paulus zurückkehrte, der ihn Philem. 23. seinen Mitgefangenen nennt. Weil wir ohne Noth die grossen Reisen der neutestamentlichen Personen nicht vermehren dürfen, so bleibt das wahrscheinlichste, dass der Brief an die Colosser in die Zeit des zweiten Aufenthalts

von Epaphras zu Rom fällt, wo er als Gefangener dort für das Evangelium thätig war (Col. IV, 12.), nachdem er kurz vorher seine Philipper besucht hatte. Somit folgten die Briefe aus der Gefangenschaft Pauli so aufeinander: 1) an die Ephesier, 2) an die Philipper, 3) an die Colosser und an Philemon.

XIV.

Nachtrag über die colossischen Verführer.

(S. die Beilage zu der Schrift: Ueber das Alter der jüdischen Proselyten-Taufe §. 20 — 26.)

Die Frage, ob die Irrlehrer zu Colossä als Haupt-Absicht den Zweck verfolgten, die dortige Christen-Gemeinde ins Judenthum herüberzuziehen, oder ob sie bloss unbefriedigt durch die Einfachheit des Evangeliums alte theosophische Ideen, durch die sie früher ihr Judenthum vergeistigt hatten, mit jenem zu verbinden suchten, wird sich nicht leicht entscheiden lassen, da für die eine oder andere Annahme die zwingenden Belege im Texte selbst fehlen. Dass wirklich auch von Juden in den christlichen Gemeinden gearbeitet wurde, geben die Erklärer des N. T. zu (s. Feilmoser's Einleitung §. 116. S. 430. §. 109. S. 420. §. 76. S. 342. §. 95. S. 392.). Wie sollte es sich bei der bekannten Proselytensucht der Juden anders denken lassen, wenn wir auch nicht die ausdrücklichen Fingerzeige des N. T. selbst hätten (Act. XX, 29.). Die judaisirenden Christen dringen zum Theil aus Rücksicht auf die Juden, und um bei diesen den Ruhm der Bekehrung zu haben, selbst auf Beschneidung der Heiden (Gal. VI, 12 — 15.). Wenn somit den Juden Genüge geschah durch die äusseren

Ceremonieen, und sie denjenigen Heiden, welche sich dazu verstehen wollten, gerne den Glauben an einen von ihnen selbst verworfenen Messias nachsahen: dürfen wir diejenigen anders, als Juden nennen, welche etwa selbst in christlichen Gemeinden, wie vorher in der gleichen Gegend unter empfänglichen Heiden, jüdischen Brauch und jüdische Satzungen durch mystische Heimlichkeit und theosophische Weisheit gehoben und gestützt einzuführen suchten, und dabei Christus nicht geradezu verwarfen, sondern ihm nur eine untergeordnete Stelle in der Klasse der vermittelnden Geister anwiesen, von denen sie viel zu sagen wussten, und deren Verehrung, als untergeordneter Leiter zum höchsten Gott, sie schon vor dem Christenthum dem herrschenden Polytheismus entgegengestellt hatten? Indem ihnen so Christus unter den Engeln verschwand, konnten sie die Frage über seine Messianität ganz bei Seite liegen lassen. Sie thaten aber, auch wenn sie Christus wirklich für einen erhabenen Engel anerkannten, nichts anders, als was der pharisäische hohe Rath in Jerusalem zuzugeben gar keinen Anstand fand (s. oben S. 88.). Wie sie auch von Jesus dachten, ihr Hauptbestreben war, die Christen vollends zu Juden zu machen. Wäre ihnen, bei einem judaisirenden System Christus Hauptsache gewesen, wie ganz anders würde ihre Philosophie gelautet haben. Sie hätte sich gewiss nicht allein mit Engel-Verehrung und Cultus-Satzungen, sondern auch mit der Person Christi beschäftigt. (Vgl. die Theorie der sehr judaisirenden Ebioniten, des Cerinth etc.). Wäre ihnen aber bloss darum zu thun gewesen, die Messias-Gläubigen aus den Heiden durch die Beschneidung den älteren jüdischen Christen conformer zu machen, so würden sie nicht dieser und den anderen Satzun-

gen durch mystische Deutungen einen so hohen Werth für sich zuzueignen gesucht haben.

Somit möchte sich die früher ausgesprochene Ansicht über die colossischen Irrlehrer immer noch der grössten Wahrscheinlichkeit erfreuen, und die Einwendungen dagegen, die mir theils öffentlich, theils privatim von Bibel-Erklärern zukamen, mich nicht bestimmen, sie aufzugeben, um soweniger, da ebenfalls competente Urtheile ihr Beifall schenkten (Lücke in der Uebersicht der exegetischen Litteratur, Studien und Kritiken von Ullmann und Umbreit 1830. Heft 2. Feilmoser's Einleitung §. 116. S. 430.).

De Wette (Einleitung §. 143.) hält Col. II, 19. für entscheidend gegen die vorgetragene Ansicht. Allein so unpassend allerdings, weil zu schwach diese Bezeichnung οὐ κρατοῦντες τὴν κεφαλήν gegen direkte Feinde der chrislichen Predigt wäre: so möglich ist es auch, dass damit vor Leuten gewarnt werde, die sich nicht das Ansehen gaben, antichristlich zu lehren, und doch im Wesentlichen das Christenthum gefährdeten. Dass die Irrlehrer nur ein verfälschtes Christenthum vortrugen, geht aus II, 6. ff. keineswegs hervor, denn ὡς und καθὼς darf hier nicht gerade premirt werden, s. I, 6. 7. Vielmehr ermahnt Paulus die Leser, festzustehen und zu wurzeln im Glauben, damit Niemand sie dessen beraube (συλαγωγεῖν = spoliari Vs. 18. καταβραβεύειν), damit sie nicht (I, 23.) abgeführt werden von der Hoffnung des Evangeliums (μὴ μετακινούμενοι).

Ein anderer Einwurf von Neander lautet so: Jene philonische Unterscheidung zwischen dem höchsten Gott und dem Logos, und zwischen den Anhängern von jenem und den auf niedrigerer Stufe stehenden Verehrern des Letzteren finde bei den Colossern

gar keinen Anschliessungspunkt, da sie ja weit entfernt sich der unmittelbaren Anschauung des höchsten Gottes zu rühmen, vielmehr die Engel als Vermittler mit dem höchsten Gott verehrten.

Allein auf Philo wurde nicht provocirt, um die Colosser als solche Philonianer darzustellen, wie Junker thut, sondern zunächst nur, um zu zeigen, wie aus ihm und seiner Richtung sich leicht ein Accommodationssystem entwickeln lasse, bei welchem das reine vollkommene Judenthum die höchste Stelle einnimmt, wie den Philo selbst die Juden stets als Verehrer des höchsten Gottes darstellt, und bei welchem das Christenthum nicht geradezu verworfen zu werden brauchte, sondern als Vorstufe von jenem für die Heiden gehalten werden konnte, wie denn Philo häufig die Heiden als Verehrer der göttlichen Diener, der Engel, darstellt, und wie denn der Jude zu Trypho sagt: ἔχω ὑμῶν τῶν ἐξ ἐθνῶν κύριος καὶ χριστὸς καὶ θεὸς γνωριζόμενος, ὡς αἱ γραφαὶ σημαίνουσι· ἡμεῖς δὲ τῷ θεῷ τῷ καὶ αὐτὸν ποιήσαντος λατρευταὶ etc. Es ist die Meinung, Christus sowohl als die Engel, denen er etwa gleichgestellt wurde, haben erst zu dem höchsten Gotte und seiner Verehrung gemäss dem Gesetz hinleiten sollen. — Wenn Neander ferner sagt: „Juden, die so grosse Freunde des Ceremonialgesetzes waren, wie die Irrlehrer unsers Briefs, hätten nothwendig in direkter Feindseligkeit gegen das Christenthum auftreten müssen," so leuchtet diese Consequenz nicht ein. Wer weiss, ob ihre Toleranz gegen das Christenthum nicht nur Akkommodation war, die ihr Zweck gebot. Zeigt sich ja auch im Briefe an die Hebräer eine, gewiss nicht ohne jüdische Bearbeitung eingetretene, Richtung, bei welcher das Ceremonial-Gesetz sehr hoch geachtet, und zwar die höchste

Würde Christi, nicht aber Christus überhaupt preisgegeben wurde. Und wenn auch sonst (s. oben Gal. VI, 12. sq.) die Heiden damit zufrieden waren, die Heidenchristen durch die Beschneidung zu Juden zu machen: warum hätten sie diese Gewinnung derselben sich erschweren sollen durch direkte Verwerfung Christi, der ja doch auch in ihrem System einen dem Judenthum unschädlichen Platz finden konnte. War ja Jesus selbst während seines Lebens ein Beobachter wenigstens der mosaischen Satzungen. Konnte also im Allgemeinen mit einer Schätzung des Ceremonial-Gesetzes ein Verhalten zu Christus, das wenigstens nicht direkte Polemik war, zusammenbestehen: so fragt sich, ob nicht diejenige Schätzung des Ceremonial-Gesetzes, welche sich von den colossischen Irrlehrern nachweisen lässt, sich mit einer wirklichen Anerkennung Christi vereinigen konnte, welche sie dennoch im Wesentlichen Juden seyn liess. Das Judenthum scheint in jenen Gegenden, wie überhaupt ausserhalb Palästina, von seiner particularistischen Starrheit viel verloren, namentlich aber den Charakter einer magisch-theurgischen Religion angenommen zu haben. Diese Modifikation war durch die religiöse Eigenthümlichkeit der Kleinasiaten, und namentlich der Phrygier, auf natürliche Weise herbeigeführt, und wenigstens in den dortigen Proselyten, die gewiss von ihren früheren Ansichten noch viel ins Judenthum herübernahmen, nothwendig. Hatten ja die jüdischen Satzungen soviel gemein mit den geheimen Bräuchen der orientalischen Theosophen und Magier, welche damals besonderes Glück in jenen Gegenden machten; und gaben sich ja namentlich jüdische Priester mit geheimen Künsten daselbst ab (Act. XIX, 13.). Ist ja augenscheinlich, dass die heilenden Götter Phry-

giens, Apoll, Aesculap, welche besonders in Hierapolis ihre Wunderkuren verrichteten, durch jüdischen Einfluss in Engel umgewandelt wurden, wie denn der Erzengel Michael durch seine Heilungen Phrygien den Namen des Gesunden soll gegeben haben, was noch die späteren Bethäuser desselben bezeugten. So ächt jüdisch diess war, gemäss dem Glauben, dass die heidnischen Völker von Engeln regiert werden, und gemäss der heilenden Wirksamkeit, welche z. B. der Engel im Teich Bethesda ausübte: so wenig darf es nun wundern, dass von jenen theurgischen Juden, die dabei die strengsten Beobachter des Gesetzes, eben als eines englischen Geschenks und als Mittels zu geheimer Macht, waren, auch Jesus, dessen Anhänger sich mehrten, als eine solche helfende Macht respektirt wurde, wie diess sogar noch später geschah, z. B. Talm. Hieros. Tract. Schabb. fol. XIV, 4. Aegrotante quodam accessit quidam atque ei immussitavit in nomine Jesu Pandirae *) et sanatus est. R. Elieser morsus est a serpente. Accessit Jacobus Capharsamaeus sanaturus eum in nomine Jesu, at Rabbi Ismael ei non permisit. — Konnte also mit diesem Judenthum, und mit dieser Werthschätzung der ceremoniellen Satzungen sehr gut eine gewisse Ehrfurcht gegen Jesus verbunden seyn: so könnte freilich hinwiederum auch aus früherer Gewohnheit den neuen Christen zu Colossä der Geschmack an solchen mystischen Ceremonien und am Engeldienste angewohnt haben, und wir hätten nur judaisirende Heidenchristen, welche ihren neuen Glauben durch jene alten theosophischen Reminiscenzen ausschmückten. Allein die Christen des Colosserbriefs sind noch nicht

*) So hiess nach dem Buch Toledoth Jeschu sein Vater.

jenem Wesen ergeben, sondern nur erst in Gefahr, wegen ihrer mystischen Weisheitsliebe dazu verleitet zu werden, und es zeigen sich ausdrückliche Bemühungen gewisser Leute, sie dafür zu gewinnen. Dieses hervortretende Interesse nun, die Christen zu dem, was früher galt, und nur ein Schatten dessen ist, was sie an Christus in der Realität hatten, mit Heruntersetzung Christi und Erhebung der Engel, zurückzuführen, erklärt sich keineswegs aus einer, etwa von früher her, noch anhaftenden religiösen Eigenthümlichkeit christlicher Mitglaubigen, sondern weis't stark genug auf die Absicht hin, aus den durch die Predigt von Christus schon halbgewonnenen Heiden, vollkommene Juden zu machen, also auf jüdische Proselytenmacher.

XV.

Der Brief an die Hebräer und der an die Laodicener.

Bei der trotz den neusten, gründlichen und scharfsinnigen, Untersuchungen immer noch bestehenden Ungewissheit über den Verfasser und die ersten Leser des Briefs an die Hebräer (de Wette §. 162. 163.) ist die allerneuste Hypothese, welche derselben ein Ende zu machen verspricht, einer genaueren Berücksichtigung nicht unwerth. Sie findet sich vorgetragen von Herrn Oberpfarrer M. Carl Wilhelm Stein in dem Anhang seines Commentars zu dem Evangelium des Lukas §. 69. 70. Ihr gemäss wäre der Brief an die Hebräer kein anderer als der ἐκ Λαοδικείας, welchen Paulus im Sendschreiben an die Colosser (IV, 16.) diesen zum Lesen empfiehlt. Je weniger die hergebrachte Annahme, nach welcher dort unser Brief an die Ephesier genannt seyn soll, durch haltbare Gründe unterstützt wird (de Wette §. 147.), desto willkommener müsste es seyn, wenn sich durch die neue Hypothese der doppelten Verlegenheit ein Ende machen liesse. Ganz neu ist sie nun eigentlich nicht; wenigstens Ein Zeugniss aus dem Alterthum weis't Stein nach, dass dieselbe Meinung schon frü-

her geäussert wurde. Philastrius sagt Haeres. LXXXVIII. also: Sunt alii quoque, qui epistolam Pauli ad Hebraeos non adserunt esse ipsius, sed dicunt, aut Barnabae esse apostoli aut Clementis de urbe Romae episcopi, alii autem Lucae evangelistae etiam ad Laodicenses scriptam. Diess heisst am einfachsten: Einige halten den Brief an die Hebräer für ein Werk des Lukas, auch für den an die Laodicener." *)

Es kommt nun Alles darauf an, aus dem Inhalte des Briefs an die Hebräer und aus dem Zustande der Gemeinden zu Laodicea und zu Colossä die Wahrscheinlichkeit der Behauptung darzuthun; denn weiter als zur Wahrscheinlichkeit wird sich die Sache, auch im besten Falle, nicht bringen lassen. Stein nimmt den apokalyptischen Brief an die laodicenische Gemeinde zu Hilfe, der in gedrängter Kürze ebensowohl dieselben sittlichen und religiösen Gebrechen schildert, welche der Brief an die Hebräer in ausführlicherer Entwicklung schildert, als auch dieselben Haupt- und Grundideen zur Lehre und Ermahnung vorhält.

Vor allem zeigt sich eine gewisse Lauheit im Christenthum, ein Wankelmuth im Glauben, welcher sehr gefährlich werden kann (Apoc. III, 15. 16.). Daneben

*) Der andere historische Beleg, welchen Stein anführt, dürfte nur scheinbar seyn. Die lateinischen Kirchenväter haben, sagt er, am längsten das Ansehen des Briefs an die Hebräer bezweifelt, wie auch ungünstig über den an die Laodicener geurtheilt; beide Briefe müssen ihnen für eine und dieselbe Schrift gegolten haben. Dieser Schluss möchte noch angehen, wenn wir nicht einen Brief an die Laodicener besässen, auf welchen sich jenes ungünstige Urtheil beziehen kann, namentlich bei solchen lateinischen Vätern, welche daneben den an die Hebräer annahmen, z. B. Hieronymus de viris illustribus c. V.

ein falsches Vertrauen auf geistlichen Reichthum, eine Sicherheit und Selbstgenügsamkeit, welche dem Christen nie geziemt (III, 17. 18.). Leiden und Trübsale werden kommen; sie sind als Züchtigungen des liebenden Lenkers anzusehen (19.). Der Herr selbst hat überwunden, und ist zur Herrlichkeit eingegangen; ihm nach wird jeder Ueberwinder auf seinem Thron der Herrlichkeit sitzen (21.). In der That lauter Gedanken, die auch der Brief an die Hebräer vorzüglich hervorhebt, der besonders um dem ersten Mangel zu begegnen, das Verhältniss des Judenthums zum Christenthum weitläuftig erörtert (Hebr. II, 1. ff. III, 1. ff. V, 4. ff. X, 23. 39.). Gerade das Wohlgefallen an sinnlichem Opfer- und Tempeldienst und an dem durch Engel gegebenen Gesetze erzeugte eine gewisse Selbstgenügsamkeit, die Christi entbehren wollte (II, 2. III, 8. 15.) und sich der alten Gnaden Gottes tröstete (III, 16. IV, 2.). Auch der Ausdruck Apoc. III, 14. ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως Θεοῦ erinnert von selbst an den Anfang des Hebräerbriefs (I, 3. 10.) und bringt absichtlich in Erinnerung die Grösse und Erhabenheit dessen, gegen den sie weder kalt noch warm sind (Hebr. II, 3. X, 10.). Wie diese ἀρχὴ τῆς κτίσεως aber durch Leiden und Gehorsam zur Herrlichkeit eingieng, so sollen die Christen ihm nach überwinden (Hebr. II, 10. 17. V, 8. 9. XII, 2. ff.) Apoc. III, 19. ὅσους ἂν φιλῶ, ἐλέγχω καὶ παιδεύω stimmt fast wörtlich mit Hebr. XII, 6. ὃν γὰρ ἀγαπᾷ κύριος, παιδεύει· μαστιγοῖ δὲ πάντα υἱὸν, ὃν παραδέχεται.

So viel ist hiedurch gewiss: der Brief an die Hebräer passt ungleich besser zu der Schilderung des apokalyptischen Briefs von der Gemeinde zu Laodicea, als der sogenannte an die Ephesier, der also schon desshalb nicht für den Laodicenischen angesehen werden kann. Jene Aehnlichkeiten können kaum ein blos-

ses Spiel des Zufalls seyn, und es wäre somit rücksichtlich des Inhalts wenigstens möglich, dass der Brief an die Hebräer den Laodicenern bestimmt war.

Woher nun aber die durchaus jüdische Farbe des Briefs an die Hebräer, die beständige Argumentation aus dem alten Kultus in seiner geistigen Bedeutung auf den neuen, wenn das Schreiben nicht an lauter unvermischte Judenchristen gerichtet war? (de Wette §. 162.). Zu Laodicea wohnte eine bedeutende Judenschaft; vielleicht bestand die dortige Christengemeinde grösstentheils aus Juden; vielleicht waren die ihr angehörigen Heiden eben durch jüdische Vorstellungen, besonders durch jüdische Gebräuche, sehr angesprochen, dass auch sie sich zu dem prunkvollen Opferdienst hinneigten, dass auch sie die Beweisführung des Hebräerbriefs verstehen konnten. Finden wir ja zwar nicht ebenso ausführliche, aber ziemlich in derselben Manier gegebene, jedenfalls auf das alte Testament stets zurückgehende Argumentationen in einem paulinischen Briefe, der sogar an eine vornehmlich aus Heidenchristen bestehende Gemeinde gerichtet war, im Briefe an die Galater (vgl. IV. Vs. 8. und das ganze dritte und vierte Cap.). Die Behauptung, der Brief an die Hebräer setze unvermischte Judenchristen *) als Leser voraus, ist aus ihm selbst

*) Noch weniger aber möchte Steins Ansicht haltbar befunden werden, dass die ersten Leser des Briefs Samaritaner gewesen seyen. Sie gründet sich allein auf die Bemerkung, dass die mosaischen Schriften und Einrichtungen in demselben eine ganz vorzügliche Rolle spielen; dass Cap. II. die Stellen aus den mosaischen Schriften mit der grössten Weitläuftigkeit angeführt werden; woraus man den Schluss ziehen dürfe, die Leser seyen den mosaischen Schriften vorzüglich zugethan, also Samarita-

nicht streng zu erhärten. Im Gegentheile, wenn es XII, 18. ff. heisst: Ihr seyd nicht gekommen zu dem Berge, der da rauchete und mit Feuer brannte; noch zu dem Dunkel und Finsterniss und Ungewitter — sondern ihr seyd gekommen zu dem Berge Zion und zu der Stadt des lebendigen Gottes, zu dem himmlischen Jerusalem und zu der Menge vieler tausend Engel etc." so möchte diess am einfachsten auf Heiden gehen, denen zu Gemüth geführt werden sollte, dass sie zu einer andern als der sinaitischen Offenbarung sich gewendet haben, dass also die mit jener zusammenhängenden Cultus-Dinge sie nicht mehr betreffen. Vrgl. Eph. II, 11—22.

Konnte nun dieser laodicenische Brief den Colossern und umgekehrt der colossische den Lesern von diesem empfohlen werden? Haben beide so viele Verwandtschaft, dass sich eine gleichartige Bestimmung beider denken lässt? und haben sie gegenseitig soviel Eigenthümliches, dass die Leser des einen auch noch den andern mit Nutzen lesen konnten? Erstere Frage möchte wohl bejaht werden, wenn man die von Ref.

---

ner gewesen. Das Ungenügende dieses Schlusses ist sehr klar. Wo es sich um den jüdischen Gottesdienst handelte, konnte man keine anderen als die mosaischen Schriften zu Grunde legen. Aber es werden auch die Psalmen (I, 2. 5. 6. 7. 8. 9. 13. 14. II, 6. 12. III, 7. IV, 3. V, 5. 6. X, 4. 5. 12. 13. 30. XIII, 6. 14. 15. etc.) und Propheten (I, 5. II, 13. IV, 12. VI, 8. VIII, 10. 11. 12. X, 16, 27. XIII, 20.) gar häufig allegirt und aus ihnen argumentirt; und eben das eilfte Kapitel behandelt nicht nur Personen der spätern Zeit des Canons, sondern spielt offenbar (35 – 38.) auf die maccabäischen Apokryphen an, was doch unmöglich für Samaritaner passte.

modificirte Eichhorn'sche Ansicht über den Zweck des Colosserbriefs gelten lässt.

Zu Colossä und zu Laodicea Neigung zum Judenthum, namentlich zu seinen asketischen und rituellen Gebräuchen, ersteren Orts durch jüdische Theosophen, welche in der neuen Christengemeinde selbst Bekehrungs-Versuche machten *), gemehrt, beiderorts eine an Verehrung gränzende Hochachtung vor den Engeln, vielleicht als Urhebern des jüdischen Gesetzes und Cultus, als Vermittlern mit Gott (Col. II, 18. Hebr. I, 4. II, 2. 4. 18.) und als Spendern geheimer Weisheit (Hebr. II, 4. cf. 5.), beiderseits also eine Beeinträchtigung der erhabenen Würde Christi (Col. I, 15. ff. II, 15—18. Hebr. I, 3—14. II, 1. ff. V, 14. VII, 22. ff. VIII, 1. ff. IX, 11. ff. X, 12. XII, 24.) und eine Verdunklung der reinen Lehre (Col. I, 7. 23. II, 18. Hebr. V, 12. XIII, 9.) Gefahr des Abfalls (Col. II, 13. II, 18. Hebr. III, 12. 13. IV, 11. V, 1. VI, 6. 11. VII, 18. VIII, 7. 13. X, 26. 38. XII, 12. 13.) — daher auch beiderseits das Bemühen, die Leser zur Treue gegen ihre wahren Lehrer zu ermuntern (Col. I, 7. *καθὼς καὶ ἐμάθετε ἀπὸ ἐφαρᾶ, ὅς ἐστι πιστὸς ὑπὲρ ὑμῶν διάκονος* II, 6. *ὡς οὖν παρελάβετε τὸν χριστὸν — ἐν αὐτῷ περιπατεῖτε* vgl. Hebr. II, 3. 4. *πῶς ἡμεῖς ἐκφευξόμεθα, τηλικαύτης ἀμελήσαντες σωτηρίας, ἥτις ἀρχὴν λαβοῦσα λαλεῖσθαι διὰ τοῦ κυρίου, ὑπὸ τῶν ἀκουσάντων εἰς ἡμᾶς ἐβεβαιώθη, συμμαρτυροῦντος τοῦ Θεοῦ σημείοις τε καὶ τέρασι καὶ ποικίλαις δυνάμεσι* etc. XIII, 7. *μνημονεύετε τῶν ἡγουμένων ὑμῶν, οἵτινες ἐλάλησαν ὑμῖν τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ* (cf. 9.) 17. *πείθεσθε τοῖς ἡγουμένοις ὑμῶν.* Wie in dem letzten Kapitel Vs. 7. die Treue gegen die rechten Lehrer entgegengesetzt wird

*) Act. XX, 29. *εἰσελεύσονται λύκοι βαρεῖς* — Vs. 30. *καὶ ἐξ ὑμῶν αὐτῶν ἀναστήσονται.*

den fremden Lehren, welchen nicht soll Gehör gegeben werden, so bilden in der ersten Stelle die Engel den Gegensatz (Vs. 5.), denen ὁ αἰὼν μέλλων nicht unterworfen sey, von welchen also nicht Belehrung, etwa durch geheime Offenbarung, gesucht werden dürfe) vor betrügerischer Verführung zu warnen (Col. II, 8. βλέπετε μή τις ἔσται ὁ συλαγωγῶν διὰ τῆς φιλοσοφίας καὶ κενῆς ἀπάτης, Vs. 18. Hebr. XIII, 9. διδαχαῖς ποικίλαις καὶ ξέναις μὴ παραφέρεσθε, III, 8. 14.) die über alle Engel erhabene Würde und Herrlichkeit Christi (Col. II, 10. ὅς ἐστιν ἡ κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας, Vs. 15. ἀπεκδύσαμενος τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας etc. I, 15—19. ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως cf. Hebr. I, 3. ὅς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης etc. Vs. 4. τοσούτῳ κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων — Vs. 14. οὐχὶ πάντες εἰσὶν λειτουργικὰ πνεύματα etc. Der letztere Vers ist namentlich ein Beweis, dass es dem Verfasser darum zu thun war, die mindere Würde der Engel für sich und ohne Bezug auf das durch sie gegebene Gesetz zu erweisen. Ohnehin steht letzterer Gedanke nicht so da, dass aus ihm die mindere Geltung des Gesetzes abgeleitet wird; sondern so, dass noch vielmehr die Offenbarung durch den Sohn der gewissenhaftesten Sorgfalt empfohlen wird. Eine unmittelbare Vergleichung Christi mit den Engeln giebt besonders II, 6—9. = obgleich Christus ein wenig unter die Engel erniedrigt war, so ist ihm doch jetzt Alles unterworfen. Also auch jene Erniedrigung thut seiner über alle Engel erhabenen Würde keinen Eintrag; sie sind auch nur Genossen des grossen Reichs Hebr. XII, 22. Col. I, 20. 16.). des einzigen Mittlers durch sein Blut (Col. I, 14. ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν, τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν, V. 20. ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτὸν, εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵ-

ματος τῆ σαρκὶ αὐτοῦ, δι' αὐτοῦ. Hebr. 1, 3. *δι' ἑαυτοῦ καθαρισμὸν ποιησάμενος τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν,* II, 14. 15. XII, 13. XII, 24.) darzulegen, und von dem Gesetze und seinen Gebräuchen zu zeigen, dass sie nur unvollkommene Vorbilder der geistigen Verhältnisse seyen, welche erst in und durch Christus ihren rechten Bestand und ihre Wahrheit erhalten haben, (Col. II, 17. *ἅ ἐστι σκιὰ τῶν μελλόντων, τὸ δὲ σῶμα Χριστοῦ.* Von diesem Verse ist fast der ganze Brief an die Hebräer die Ausführung; vrgl. namentlich IX. X. VIII, 5. *ὑπόδειγμα καὶ σκιὰ τῶν ἐπουρανίων*) dass sie nur galten als Vorbereitung auf das Wahre und Vollkommene (Col. II, 8. *κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου,* Vs. 20. *ἀπεθάνετε τῶν στοιχείων τοῦ κόσμου.* Hebr. VII, 18. VIII, 7. *εἰ γὰρ ἡ πρώτη ἐκείνη ἦν ἄμεμπτος, οὐκ ἂν δεύτερος ἐζητεῖτο τόπος* 13. X, 9.)

Diese Aehnlichkeiten beider Briefe sind nun nicht wohl zu verkennen. Die Verschiedenheit beider Briefe besteht aber darin, dass erstlich, was im Colosser Briefe (II, 17.) nur in Einem Satze über das positive Verhältniss des alten zum neuen Bunde gesagt, oder vielmehr angedeutet wird, im Hebräerbriefe die Hauptsache bildet, deren Exposition den weitesten Raum einnimmt. Diess erklärt sich aus der Bestimmung des letzteren vornehmlich für Judenchristen, wogegen in jenem für Heidenchristen genug war, das positive Verhältniss ganz kurz zu berühren und dagegen nur recht dringend von der Beschäftigung mit dem Alten abzumahnen. Den ehmaligen Juden wurde am zweckmässigsten aus dem Alten heraus das Neue empfohlen; den Heiden aus dem Neuen gezeigt, dass sie keinen Grund haben, auf jenes Unvollkommene zurückzugehen. Hiemit hängt zusammen, dass hier auch die übrigen Argumentationen des Hebräerbriefs aus den Psal-

men und Propheten fehlen, statt welcher das an die Colosser auf rein thetische Weise die Erhabenheit Christi durchführt. Was für die Hebräer der Erweis von dem Aufhören des Gesetzes, als unfähig Gerechtigkeit zu schaffen (VII, 18.), von dem minderen Rang Mosis (III, 3.), das ist für die Colosser die Vorstellung von dem Friedemachen zwischen Vorhaut und Beschneidung, eben vermittelst des Todes Christi, der das Gesetz gleichsam ans Kreuz schlug (II, 14.). Was den Hebräern das himmlische Jerusalem und Zion und die Gemeinde der Erstgebornen (XII, 22—24.) mit dem Mittler des neuen Bundes, das ist den Colossern der aus verschiedenen Gliedern zusammengesetzte Leib unter dem Haupte Christus (II, 19.). Den Hebräern gegenüber musste Eine Schwierigkeit, welche die Heiden gar nicht fühlten, entfernt werden, wie nämlich das irdisch niedrige Auftreten Jesu, namentlich sein Verbrechertod, mit seiner göttlichen Hoheit zusammenstimme. Diess geschieht durch Hinweisung auf die Oekonomie Gottes, welche ein Opfer und einen menschlichen Priester verlangte, (VIII—X. XIII, 12. ff.) der durch sein Leiden Gehorsam lernen, Bruder der Menschen und Urbild der Vollkommenheit (Col. I, 18. ἐν πᾶσιν πρωτεύων) und der durch eigne sittliche That zu erwerbenden Seligkeit und Herrlichkeit werden sollte. (II. V.)

Niemand wohl mag mit Fug läugnen, dass der Brief an die Hebräer seinem Inhalte nach es wohl verträgt, für den laodicenischen zu gelten, der den Colossern empfohlen werden konnte. Er enthält den aus dem Judenthum selbst geführten Beweis, dass die Christen übel thun würden, zu jenem zurück und überzugehen; er enthält den Beweis auf eine der mystischen Weisheit jener Gesetzlehrer ganz angemessene

eben aus der mystischen Theosophie der Juden geschöpfte Weise. Die Heidenchristen also, welche jene Neigung hatten, konnten daraus das Unnöthige und Fruchtlose ihrer Bestrebungen nach dem vollen Judenthum aus diesem selbst dargethan abnehmen. Hinwiederum konnten aber auch die Laodicener mit Nutzen die Ermahnungen des Heidenapostels lesen, wie er das vollkommen Genügende des Christenthums und die Herrlichkeit seines Stifters vorträgt, wie er das Judenthum mit seinen Institutionen unter die Anfänger versetzt, die für eine frühere Stufe gepasst haben, denen aber die Christen abgestorben seyen. — Auch liessen sich mit Zuratheziehung des Hebräerbriefs einige Ausdrücke und Wendungen des Briefs an die Epheser, der im Allgemeinen dieselbe Bestimmung und geographisch auch ungefähr denselben Bestimmungs-Kreis hatte, erklären, Wendungen und Ausdrücke, welche de Wette §. 146. als Zweifelsgründe an der Aechtheit des letzteren Briefs darstellt. Es liesse sich etwa annehmen, dass gerade bei Abfassung desselben Paulus mit dem Verfasser des Hebräerbriefs in näherem Umgang gelebt, vielleicht mit ihm, als dem in solchen Expositionen Erfahrenen, Unterredung darüber gepflogen habe, aus welcher jene Ausdrücke und Wendungen in seine Sprache an die Weisheits-Freunde Kleinasiens übergegangen seyn mochten. Unter diese gehört die allegorische Auslegung von Psalm LXVIII, 19. Eph. IV, 8., welche Hebr. I. mehrere Analogieen hat; die dem Paulus ungewohnten Citationen des A. T. mit der blossen Formel διὸ λέγει Eph. IV, 8. V, 14., welche im Hebräerbrief fast durchweg herrscht, das Wort ἐπουράνιος, ἐπουράνια Eph. I, 3. 20. II, 6. III, 10. VI, 12. vgl. Hebr. VI, 4. κατοικητήριον τῷ Θεῷ Eph. II, 22. vgl. Hebr. III, 6. οἶκος ἐσμὲν ἡμεῖς etc.

Allein, ich wage doch nicht, mit Zuversicht Herrn Steins Hypothese, welche der meinigen eine willkommene Stütze gewähren würde, zu adoptiren. Könnte zwar auch Paulus den Brief eines andern (Stein setzt die paulinische Abfassung überall voraus, ich kann mich nie davon überzeugen) etwa eines Apollo, einfach und ohne weiters als τὴν ἐκ Λαοδικείας bezeichnen, was immerhin möglich wäre — eben bei der ausgezeichneten Originalität des Briefes, welche auch den Paulus bewogen haben mochte, eine Abschrift davon sich zu verschaffen: so bleiben doch rücksichtlich der Abfassungszeit kaum zu überwindende Schwierigkeiten übrig. Er müsste vor dem an die Colosser abgefasst worden seyn, sonst hätte er diesen nicht empfohlen werden können; aber nicht lange vorher, sonst hätte Paulus wohl voraussetzen dürfen, dass ihn die Colosser bereits möchten zu Gesichte gebracht haben. An eine gleichzeitige Abfassung, welche die Stelle Col. IV, 19. an sich denkbar liesse, kann wegen des nichtpaulinischen Ursprungs des Hebräerbriefs nicht gedacht werden, ausser wenn Apollo, der wahrscheinliche Verfasser sich bei Paulus befand, wobei dann aber immer der völlige Mangel einer Erwähnung des Paulus unerklärt bliebe. Leichter schon erklärt sich dieser Mangel, wenn der Brief nicht von Rom ausgieng (was ohnehin XIII, 24. zu verlangen scheint;) weil Paulus die Laodicener nicht persönlich kannte (Col. II, 1.), der Verfasser des Briefs also auch kein besonderes Interesse an ihm und dessen persönlichem Schicksal voraussetzen konnte. Timotheus dagegen (XIII, 23.) muss den Lesern bekannt und werth gewesen seyn. Sein Vaterland Lykaonien war nicht weit entfernt von Laodicea, und von Ephesus aus konnte er manchmal Missionsreisen dahin gemacht haben. Ob

er als von einer Gefangenschaft befreit, oder als auf einer Reise begriffen (auf einer Wegreise vom Ort des Briefstellers oder auf einer Hinreise zur See?) bezeichnet werde, ist ungewiss. Seine Ankunft erwartet der Verfasser bald, und will mit ihm die Laodicener besuchen (XIII, 19. 23.), vielleicht von Korinth (Act. XVIII, 27. — XIX, 1. 1 Cor. I, 12. III, 6.) oder Ephesus (1 Cor. XVI, 12. Act. XVIII, 24—26.) aus. Die aus Italien möchten Aquila und Priscilla seyn (Act. XVIII, 2. 18. 26.). Alles möglich; wenn nur die Geschichte auch das Geringste von Allem bezeugte! Wenn sie auch nur Etwas von den Verfolgungen und Trübsalen wüsste, welche der Brief erwähnt (X, 32—34.) *).

*) Erst nachdem diess niedergeschrieben war, sah ich, dass die Stein'sche Hypothese schon früher von Herrn Dr. Baumgarten-Crusius vorgetragen war. De origine epistolae ad Hebraeos Conjecturae. Jen. 1829. Siehe die Gegenbemerkungen Lücke's in Studien und Kritiken 1830. Heft 2. S. 451. und Kühnöls in den Prolegomenen seines Commentars zum Brief an die Hebräer.

XVI.

Ueber die Abfassungszeit der Briefe an die Thessalonicher.

Ziemlich allgemein ist die Annahme, dass beide Briefe an die Thessalonicher nach der (Act. XVII. beschriebenen) ersten Anwesenheit des Paulus in ihrer Stadt von Corinth, oder auch, wenigstens der erste, von Athen aus geschrieben worden seyen. (s. de Wette §. 125. ff. Feilmoser §. 66. ff. Pelt Epistolas Pauli ad Thess. §. 111. seqq.) Neuerdings hat dagegen Herr Carl Schrader in der gehaltvollen, scharfsinnigen und gelehrten Schrift: Der Apostel Paulus, I. Thl. chronologische Bemerkungen über das Leben des Apostels P. 1830. S. 163. eine spätere Abfassungs-Zeit nachzuweisen versucht. Sie sollen nach dem Briefe an die Römer, etwa im Jahr 58. geschrieben worden seyn, und zwar von Athen aus, vor der Rückreise nach Judäa, nach einer dritten Anwesenheit des Apostels in Thessalonich, nämlich auf der Rückreise von der Wanderung, welche er aus Veranlassung des Aufstandes in Ephesus unternommen hatte. Die dafür geltend gemachten Gründe verdienen um so mehr eine Erwägung, da sie mit einer kaum zu umgehenden Ergänzung der Apostelgeschichte des Lukas durch eine

dort übergangene Reise des Paulus, auf welcher er namentlich Corinth und Kreta besuchte, zusammenhängen. (Auf sie war auch Mosheim gekommen, in seiner Erklärung der Briefe an Timoth. S. 50.) Von Korinth aus habe Paulus seinen Aufenthalt in Athen genommen, und den Timotheus nach Macedonien abgeschickt etc. Die Hauptgründe sind folgende: Die beiden Briefe an die Thessal. nöthigen nicht nur eine zweite Reise des Apostels, ausser der eigentlichen Bekehrungsreise anzunehmen, sondern es geschieht darin auch jener dritten Reise Erwähnung, welche er von Ephesus aus unternahm. Die zweite Reise gieng ebenfalls von Ephesus aus, und ist diejenige, bei welcher er den Timotheus zu Ephesus liess, (1 Tim. I, 3.) auf welcher er Corinth zum zweitenmale, Creta zum erstenmale besuchte, und den ersten Brief an Timotheus und den an Titus zu Nicopolis in Thrazien schrieb, dann über Jerusalem (Gal. II, 1.), Antiochien, nach Ephesus zurückkehrte. Diese Reise ist vor Act. XIX, 21. einzuschalten *).

Indem ich den Gelehrten, welche gegenwärtig die Pastoralbriefe des Paulus behandeln, die weitere Behandlung dieses Reiseplanes, soweit sie jene vornehmlich angehen, überlasse (die Reise nach Korinth, von der die Apostelgeschichte nichts meldet, wird nach dem Aufsatze von Bleek in den Studien und Kritiken 1830. Heft 3. S. 614. nicht mehr in Zweifel gezogen werden) beschränke ich mich hier darauf, zu untersuchen, wie es sich mit den Belegen aus den Thessalonicher Briefen verhalte.

---

*) Auch der Recensent der Schrader'schen Schrift (Pelt (?) im Literaturblatt zur Allg. Kirchenzeit. Jahr. 1831. S. 396. scheint zu dieser Annahme geneigt.

Erster Grund: 1 Thess. V, 12. 13. werden schon Aelteste in Thess. genannt; ihre Aufstellung sey aber während der ersten dreiwöchigen Anwesenheit des Apostels nicht möglich gewesen, da der Apostel keine νεόφυτοι (1 Tim. III, 6.) zu diesem Amte beförderte, jene kurze Zeit es auch nicht erlaubt hätte, die Würdigen herauszufinden. Paulus müsse also unterdessen noch einmal in Thess. gewesen seyn.

Allein abgesehen davon, dass das Wort πρεσβύτεροι in jener Stelle gar nicht vorkommt, also keineswegs erwiesen ist, es müsse an ordentlich aufgestellte Aeltesten und nicht etwa an Evangelisten wie Timotheus und Silas, die nur temporär zu Thessalonich wirkten, gedacht werden, so sieht man nicht ein, wie jene dem Timotheus gegebene Vorsichtsregel den Apostel hätte binden und verhindern können, bei seiner schnell erfolgten Abreise für die so sehr angefochtene Gemeinde durch Aufstellung von προισταμένοι zu sorgen. Warum sollte Paulus nicht auch in einer kürzeren Zeit die Männer heraus gefunden haben, welche Muth und Kraft besassen, das von ihm angefangene Werk fortzusetzen? Wer denkt hier nicht an den Wirth des Paulus, Jason, der, wahrscheinlich ein angesehener Jude, schon durch die von den feindseligen Juden in ihn gelegte Wichtigkeit (Act. XVII, 7. 9.) genugsames Zeugniss empfieng? Dass ferner Paulus nur drei Wochen in Thessalonich geblieben sey, sagt Act. XVII, 2. ganz und gar nicht, sondern nur das, dass er nach seiner Gewohnheit zuerst in der Synagoge drei Sabbater gelehrt habe. Wie lange er sich noch, nachdem er die Feindseligkeit der Juden erfahren hatte, im Hause des Jason, wie zu Corinth (XVIII, 7.) verweilt, oder in den einzelnen Wohnungen der Brüder (1 Thess. II, 8.) gelehrt habe,

wird nicht erzählt. Es muss ja nicht sogleich nach dem dritten Sabbat der Aufruhr losgebrochen seyn, sondern erst, als der Anhang des Paulus (XVII, 4.) gross wurde. Vgl. Act. XVIII, 18. wonach er ebenfalls noch lange nach der V. 11. angegebenen Zeit in Korinth blieb.

Zweiter Grund. Die Unordnungen, welche Paulus den Thessalonichern verweis't, waren von ihm schon mündlich getadelt worden 1 Thess. IV, 11.12. 2 Thess. III, 10. (II, 5.). Es ist nun aber undenkbar, wie schon während der kurzen Anwesenheit des Paulus, der sich als Muster der Arbeitsamkeit darstellte, jener Müssiggang habe überhand nehmen können, der in einer schwärmerisch-faulen Erwartung von der Wiederkunft des Herrn seinen Grund hatte.

Dieser Grund ist nicht unscheinbar, doch beruht er auf einer Verwechslung. Einer Ermahnung zur Arbeitsamkeit konnten viele der Thessalonicher bedürfen, noch ganz abgesehen von ihrem Benehmen als Christen. Die bedeutende, immer Neues der Schaulust darbietende Handelsstadt konnte ebenso zur müssigen Neugierde Versuchung geben, als sie zum Gewerbfleiss führte. Die Armuth der Gemeinde-Glieder, um welcher willen Paulus lieber durch eigne Arbeit und durch Beiträge von Philippi seinen Unterhalt gewinnen wollte, als ihnen zur Last fallen, konnte in einer alten bösen Gewohnheit ihren Grund haben, die wir gerade an Plätzen, wo der Erwerb des Allernöthigsten sehr leicht ist, häufig finden. Auch den besseren unter den Thessalonichern, eben denen, welche Paulus Gehör gaben, konnte recht wohl diese Unart ankleben. Oder wollen wir etwa lieber annehmen, dass sie gerade durch das Christenthum schlechter und erst später jener Zurechtweisung bedürftig geworden seyen?

Es muss doch wohl schon vorher wenigstens die Neigung zu dem, wozu sie Missverstand der Lehre von der Wiederkunft Christi erst soll verleitet haben, in ihnen vorausgesetzt werden. Dann hindert aber gewiss nichts anzunehmen, dass jene Neigung, welche später diesen Einfluss auf ihr Verhalten gewann, auch noch ehe sie zum Christenthum übertraten, denselben Einfluss gehabt und ihre alte böse Gewohnheit sich eben jene religiöse Beschönigung gesucht habe.

Erweisen lässt sich wenigstens auf keine Art, dass ein schwärmerischer Müssiggang, der den bezeichneten Grund gehabt hätte, schon von Paulus mündlich getadelt worden sey. Im Gegentheil sich durch ein ruhiges, arbeitsames Leben vor den Heiden auszuzeichnen, ermahnete sie der Apostel schon mündlich (a. a. O.), wie er sie ebenfalls von andern Unarten und Lastern abmahnte (1 Thess. IV, 2. ff.), welche mit der Parusie in gar keinem Zusammenhang stehen: die Verbindung beider Arten von ehemaliger sündhafter Angewöhnung zeigt, dass jene Trägheit nur eine ganz gewöhnliche und keine schwärmerische Faulheit war. Ihr setzte er den alten Rabbinenspruch (s. Pelt zu dieser Stelle) entgegen: Wer nicht arbeitet soll auch nicht essen. Auch im 2ten Briefe keine Spur, dass diese Arbeitscheue, welche der Apostel schon mündlich getadelt haben will, in Zusammenhang mit der baldigen Erwartung der Parusie Christi stand. Denn die Stelle 2 Thess. II, 5. auf welche sich Schrader beruft, handelt von der Parusie allein und dem Antichrist. Davon sagt Paulus, habe er sie schon belehrt, dass vorher der Abfall geschehen müsse, ehe der Auftritt des Weltrichters erfolge; daran sollen sie sich erinnern, und nicht durch drohende Episteln leichtsinnig schrecken lassen. Keine Idee also davon, als ob mit der gewöhnlichen Annahme behaup-

tet werden müsste, „schon während Paulus Anwesenheit sey mit der Lehre der Wahrheit auch das Gift des Aberglaubens in die Gemüther der Thessalonicher gedrungen, und habe so grosse Verwirrung hervor gebracht, dass Paulus schon damals diesen Unordnungen habe entgegenarbeiten müssen." Vielmehr arbeitet er später entstandenen, und als später genau bezeichneten (2 Thess. V, 3.) Unordnungen mit Hinweisung auf seine mündlich gegebene Lehre entgegen. Ob überhaupt die Arbeitsscheue auch nur später mit der Erwartung der Parusie Christi in Verbindung gestanden habe, lässt sich bezweifeln. So möglich es an sich ist, so wenig ist ein bestimmter Grund zur bejahenden Antwort vorhanden. Wohl aber ist sehr wahrscheinlich, dass die durch das Christenthum besonders hervorgerufene Mildthätigkeit der Brüder untereinander (1 Thess. IV, 9. 10.) für Manche eine Klippe wurde, dass sie (2 Thess. III, 6. vgl. 8.) lieber ohne Mühe und Arbeit umsonst das Brod von Andern nahmen, und Vorwitz trieben. Diess geschah aber erst im Verlauf, nachdem Paulus nicht mehr bei ihnen war, dass ihre frühere Neigung diese verderbliche Aeusserung nahm; er hatte nur davon gehört (2 Thess. III, 11.).

Dritter Grund. Laut Phil. IV, 15—16. hatte Paulus in Thessalonich 2mal von Philippi aus Unterstützung bekommen; aber erst nachdem er Macedonien das erstemal schon wieder verlassen hatte.

Diess sagt aber jene Stelle nicht, sondern gerade das Gegentheil, nämlich dass im Anfang des Evangeliums, als Paulus von Macedonien auszog, keine der macedonischen Gemeinden ihm Unterstützung (zur Weiterreise) gegeben habe, als die Philipper, ja dass sie ihm sogar ein und zweimal nach Thessalonich geschickt haben. Paulus reis'te bekanntlich von Philippi nach

Thessalonich (1 Thess. II, 2.); ohne Zweifel bekannt mit der Armuth der dortigen Judengemeinde mochte er sich wohl durch Annahme von Liebesgaben von Seiten der Philippischen Brüder vorsehen, um jenen nicht allzubeschwerlich zu fallen. Und da sein Aufenthalt entschieden länger als 3 Wochen dauerte, und noch auf längere Zeit, als er wirklich dauerte, berechnet war, (Act. XVII. 10.) konnte recht wohl noch eine Sendung von Philippi aus geschehen. Jedoch nöthigt gar nichts beide Sendungen während der ersten Anwesenheit des Paulus geschehen zu lassen; denn als Paulus an die Philipper schrieb, war er entschieden schon zweimal durch Macedonien gereis't.

Vierter Grund. Was Paulus 1 Thess. II, 3—12. sagte, konnte er nicht von seinem 3wöchigen Aufenthalt sagen; er konnte sich bei einer so kurzen Zeit nicht auf sein allen bekanntes Beispiel berufen, konnte nicht alle Glieder der später gewiss vergrösserten Gemeinde persönlich und einzeln wie ein Vater ermahnt haben. Es musste die Thessalonicher zurückstossen, wenn Paulus seine dreiwöchige Arbeit so hoch anschlug. — Allein auch in kurzer Zeit konnte Paulus grossen Eifer beweisen, eines weiteren rühmt er sich nicht, konnte sich somit auf ihr Zeugniss namentlich auch für seine Aufrichtigkeit und Uneigennützigkeit berufen. Sodann wissen wir ja nicht, wie lange sein Aufenthalt dauerte, nur dass es wohl länger dauerte, als die drei Sabbate, wo er in der Synagoge predigte (s. die Antwort auf den ersten Grund.) Ferner liegt in dem Gesagten eine erschlichene Annahme. Später mögen allerdings noch viele Glieder zu der Gemeinde gekommen seyn, welche der Apostel nicht alle einzeln ermahnt hatte, ob aber auch schon bei der sehr bald auf seine Abreise geschehenen Abfassung des Briefs

so viele neu hinzugekommene Mitglieder da waren, dass jene Rede des Apostels nicht gepasst hätte, ist eine andre Frage. Gerade die spätere Abfassung müsste bewiesen seyn, um jenem Grund einigen Schein zu geben. In diesem Falle könnte man aber den Beweis auch gegen die eingeschobene zweite Reise kehren; auch nach ihr hätte die Gemeinde neuen Zuwachs erhalten können, auf die des Apostels Rede nicht gepasst hätte.

Stehen somit die Gründe für eine vorausgegangene zweite Reise des Apostels durch Macedonien auf sehr schwachen Füssen, so können die von Schrader gefundenen Erwähnungen einer dritten (der aus der Apostelgeschichte bekannten zweiten) Reise noch weniger auf sich haben. Folgendes macht er geltend

1) Während seiner zweiten Anwesenheit sagte P. den Thess. Verfolgungen voraus 1 Thess. III, 4.; diese können unmöglich die Act. XVII, 5—9. erwähnten seyn, als welche dort nicht vorausgesagt, sondern gegenwärtig waren, und wahrscheinlich mit der Entfernung des P. aufhörten. Die Verfolgungen, von welchen er den Thessalonichern schreibt, kann er nur zu einer Zeit, wo keine Verfolgung Statt fand, vorausgesagt haben.

Man sieht nicht ein, warum nicht die von Paulus vorausgesagten Verfolgungen auf die gegen ihn selbst persönlich gerichteten unmittelbar folgten. Eben die Feindseligkeit, welche er selbst erfuhr, musste bald ihren Ausbruch gegen diejenigen nehmen, welche seiner Lehre angehangen hatten. Diess konnte er gleich anfangs voraussehen, und voraussagen. Mit seiner Entfernung hörte jene Feindseligkeit der Juden so wenig auf, dass sie ihn sogar noch nach Beröä hin, weil er auch dort mit der Verkündigung des Evangeliums Beifall fand, verfolgte. Die Thessalonicher nahmen das Wort auf ἐν θλίψει πολλῇ 1 Thess. I, 6.

2) Jene Verfolgung traf erst da ein, als Paulus zum Drittenmale nach Macedonien kam 2Cor. VIII, 1—5. Vgl. 1 Thess. II, 14. Die Vergleichung mit den Gemeinden in Judäa nöthigt dazu, anzunehmen, dass auch die Thessalonicher veranlasst würden, ihre Heimath zu verlassen und das Evangelium draussen zu verbreiten 1 Thess. I, 6—10. Sie hatten dem Apostel vorgearbeitet, dass ihm kaum noch etwas zu sagen übrig blieb.

Um nicht davon zu reden, dass der Apostel auch später noch den Corinthiern die vielleicht früher bewiesene Standhaftigkeit und Treue der Thessalonicher zu Gemüthe führen konnte, muss hier nur das festgehalten werden, dass die in den Thessalonicher Briefen und in dem an die Corinthier beschriebenen Verfolgungen sich eher wie Anfang und Fortgang verhalten, als umgekehrt, wie es doch der Fall seyn müsste, wenn die Briefe an die Thessalonicher erst nach dem Aufenthalt Pauli zu Corinth, welchem die Briefe an die Corinthier vorangiengen, geschrieben worden wären. 1 Thess. I, 6. ff. sagt Paulus, die Thessalonicher seyen durch ihre Geduld und ihren Eifer für das Wort Gottes die Vorbilder für alle Glaubigen. Denn von ihnen aus sey nicht nur das Wort des Herrn nach Macedonien und Achaia gekommen (theils durch den Apostel, der dort die ἀρχὴ ἐυαγγελίου für Hellas machte, theils durch die Thessalonicher als Bewohner einer Handelsstadt von grossem Verkehr), sondern überall sey ihr Glaube rühmlich bekannt, so dass P. nichts mehr zu ihrem Ruhm zu sagen brauche, da man ihm immer mit Erzählungen ihres Benehmens zuvorkomme. Hier kann also nur durch eine falsche Erklärung von einer Verbreitung des Evangeliums durch vertriebene Thessalonicher und einem

solchen Vorarbeiten, dass der Apostel kaum noch etwas zu sagen hatte, die Rede seyn. Liesse sich auch der 8te Vers zur Noth für die Schradersche Ansicht deuten (ἀφ' ὑμῶν ἐξήχηται ὁ λόγος), so zeigt dagegen der 9te sehr bestimmt, in welchem Sinne es heisse ἡ πίστις ἐξελήλυθεν. Ihr Glaube wurde überall bekannt und ein ermunterndes Vorbild für Viele, das Wort des Herrn anzunehmen. Auch in der Stelle 1 Thess. II, 14. wird ohne Grund das Vorbild der jüdischen Gemeinden auf die durch Verfolgung derselben veranlasste Ausbreitung des Worts bezogen, da Paulus selbst den Grund der Vergleichung deutlich genug hervorhebt, nehmlich dieselben Bedrückungen von den eigenen Stammsgenossen. Pelt z. d. Stelle: *Μιμηταὶ* hic non tam ii sunt, qui sponte imitantur, quam potius quibus simile quid contingit. Die Thessalonicher erlitten von ihren eignen heidnischen Mitbürgern Verfolgungen, wie die palästinensischen Christen von den Juden. Die θλῖψις, unter welcher die Thessalonicher das Evangelium angenommen hatten, war 2 Cor. VIII, 2. bereits zu einer langen Prüfung geworden, als sie Paulus wiederum besuchte, und von ihrer Mildthätigkeit gegen die palästinensischen Brüder in Erstaunen gesetzt wurde. Ohne Zweifel hatte des Apostels frühere Vorstellung von dem Elend derselben, welches mit ihrem eignen soviel Aehnlichkeit hatte, sie besonders gerührt und zu jener Aufopferung bewogen. Von dieser Beisteuer für die Heiligen spricht Paulus gegen die Corinthier, um sie dazu aufzumuntern, allein, nicht aber von einer Theilnahme an Verbreitung des Evangeliums, wie κοινωνία τῆς διακονίας εἰς τοὺς ἁγίους unrichtig übersetzt wird, vgl. V, 6. 7. 8. 24. Es ist also ganz unbegründet, wenn Schrader hier sich die Th. dem Paulus zu Gehilfen anbie-

ten, im ersten Brief an die Th. aber schon thätig und glücklich in Ausbreitung des Christenthums gewesen seyn lässt, um eine spätere Abfassung jenes Briefs zu belegen.

Wenn somit weder von einer zweiten noch gar von einer dritten Anwesenheit des Apostels in Thessalonich Spuren in den beiden Briefen selber zu finden sind: so lässt sich im Gegentheil bestimmt darthun, dass Paulus noch keine andre als seine erste Anwesenheit bei Abfassung der Briefe im Sinne gehabt haben kann. 1 Thess. I, 5. ist von der Verkündigung des Evangeliums die Rede, und von der Art, wie die Th. es aufgenommen haben, in unmittelbarem Zusammenhang mit den erduldeten Leiden. Auch V. 9. zeugen die Fremden für die εἴσοδος des Apostels bei den Th. und ihre Bekehrung vom Götzendienst. C. II, 1. werden sie selbst daran erinnert, dass des Predigers εἴσοδος nicht vergeblich, leer, fruchtlos gewesen sey. Auch hier hängt unmittelbar damit zusammen die oben besprochene sorgsame Weise des Ap., einem jeden Einzelnen das Wort nahe zu bringen (V, 11.), und die Aufnahme seiner Predigt als Gottesworts (13.), die Bosheit der Juden, welche verhindern wollte, den Heiden das Evangelium zu verkündigen (16. vgl. Apg. XVII, 5. ff.). Daraus ergiebt sich auch, dass die θλῖψις der Th. keine andre, etwa spätere, war, als diejenige, welche Paulus selbst anfangs bei ihnen erduldete. Darum das herzliche Verlangen des Apostels (II, 17.), der von seinen noch neuen Kindern getrennt war, bald sie wieder zu sehen, was er aber bei der noch frischen Feindschaft der Juden zu Th., die ihn sogar ausserhalb dieser Stadt verfolgt hatten (Apg. XVII, 13.), also durch Verhinderung des Satans (1 Thess. II, 18.), nicht wagen durfte.

So augenscheinlich die Briefe an die Th. nur den ersten Besuch des Apostels in jener Stadt voraussetzen, so gewiss ist es auch, dass sie wirkliche Gründe enthalten, welche es verbieten, ihre Abfassung nach jener sogenannten dritten, erweislich zweiten, Reise des P. zu setzen. Auf dieser nehmlich war P., nachdem er Macedonien durchwandert, und drei Monate in Griechenland zugebracht hatte (Apg. XX, 2.), wie er gerade nach Syrien sich einschiffen wollte, durch die Nachstellungen der Juden genöthigt, den Rückweg wieder über Macedonien zu nehmen. Konnte nun Paulus, den gerade die erlittenen Nachstellungen zwangen, nach Macedonien zu reisen, sagen, dass ihn, trotz seines sehnlichsten Wunsches, der Satan verhindert habe, dorthin zu kommen (1 Thess. II, 18.)? Zeigt sich nicht gerade die Reise nach Macedonien (Apg. XX, 3.) als eine nothgedrungene Ausweichung? Ist in beiden Briefen an die Th. auch nur eine Ahnung davon, dass Paulus, „ehe er für immer die dortigen Gegenden verliesse," noch einmal seine Thessalonicher sehen wollte? Wie erklärt sich dieser Wunsch, der als scheinbar unerfüllbar die Absendung des Timotheus und nach seiner Wiederkunft zwei Briefe an jene Gemeinde zur Folge hatte, innerhalb so kurzer Zeit, nachdem P. die Thessalonicher besucht hatte? Wie sonderbar, dass den Apostel erst nach der dritten Anwesenheit in Thessalonich, die wohl, wie nach Schrader die zweite, eine ungestörte war (denn wie hätte sich sonst Paulus vor den Nachstellungen in Griechenland dorthin zurückgezogen?), so grosses Verlangen ergreiffen konnte, ihren Glauben zu ergänzen, und dass er doch trotz dieses Verlangens erst durch äussere Umstände genöthigt werden musste, jene Reise auszuführen. Seit der ruhigen Anwesen-

heit des P, mussten (1 Thess. III, 4.) Verfolgungen eingetreten gewesen, darum Timotheus abgeschickt worden, und wieder zurückgekommen seyn, Paulus zwei Trost-, Lehr- und Straf-Briefe, deren zweiter wieder eine vorherige Botschaft von der Wirkung des ersten, ja von einem durch ihn veranlassten Betrug voraussetzt, an sie abgeschickt, und dann erst plötzlich und unvermuthet in der Verlegenheit wegen seiner Heimreise selbst den Entschluss, sie wieder zu besuchen, gefasst haben. Gewiss die Unwahrscheinlichkeiten dieser Hypothese könnten nicht gehäufter seyn, mögen wir nun jene drei Monate Aufenhalt in Griechenland, in die ein Besuch in Corinth fällt, der gewiss nicht nur ἐν παρόδῳ geschah, oder die gesammten Verhältnisse überhaupt betrachten. Timotheus und Silvanus, zur Zeit der Abfassung der beiden Briefe an die Thessalonicher bei Paulus, waren damals nicht beide unter seinen Begleitern, sondern nur der erstere (Apg. XX, 4.). Nach derselben Stelle hatte P. mehrere Begleiter zum Theil aus Asien; Timotheus war aber vor Abfassung des ersten Briefs an die Th. der einzige, der ihn in Athen selbst noch verliess (1 Thess. III, 1.). Dagegen wissen wir, dass auf der ersten Reise aus Macedonien Timotheus und Silvanus seine Begleiter waren (Apg. XVIII, 5. cf. XVII, 15.). — Eine Steuer für Palästina, schon die zweite, treibt Paulus von den Corinthiern auf jener Reise ein, und ermuntert sie durch das Beispiel der Macedonier dazu, deren einige selbst kommen würden, um sie in Empfang zu nehmen (2 Cor. IX, 4. cf. VIII, 1. ff.), wie er das Jahr vorher durch das Beispiel der Corinthier jene bestimmt hatte (IX, 2.). In den Briefen an die Thessalonicher erscheinen diese erst als mildthätig

gegen einander; von Steuern für die Palästinenser zeigt sich noch nichts (1 Thess. IV, 9. 10.).

Werfen wir nun noch einen kurzen Blick auf die Belege, welche Schrader für eine späte Abfassung überhaupt aufgefunden zu haben glaubt.

1) 2 Thess. III, 17. sagt Paulus, dass er in allen seinen Briefen die dort beigeschriebene Namens-Unterschrift brauche. Daraus folge, dass er schon mehrere Briefe vorher geschrieben habe.

Allein ob Paulus früher schon mehrere Briefe geschrieben habe, lässt sich aus diesem Verse nicht bestimmen. Er bezieht sich augenscheinlich allein auf die den Thessalonichern später etwa noch zu schreibenden Briefe, deren Aechtheit sie, die schon einmal durch einen falschen Brief getäuscht worden waren, an diesem Zeichen sollten erkennen.

2) Eben der Umstand jedoch (2 Thess. II, 2.), dass dem Paulus von falschen Brüdern schon Briefe untergeschoben wurden, weise auf eine Zeit hin, wo er selbst mit befestigtem Ansehen schon mehrere Briefe geschrieben haben müsse, da es jenen sonst nicht in den Sinn habe kommen können, gerade seine Auctorität für sich betrüglicher Weise zu benützen.

Bei diesem Grunde ist zunächst die Voraussetzung, als eine irrige zu entfernen, dass die Gegner des Paulus an jener Unterschiebung schuldig seyen, und dabei eine böse Absicht gegen ihn gehabt haben. Diess erhellt nicht nur aus dem angedeuteten Inhalt des Briefs, wenn wirklich ein solcher unterschoben wurde, was noch nicht streng bewiesen ist, da jene Worte eine andere Deutung zulassen (s. Pelt), sondern es ist vielmehr höchst wahrscheinlich, dass jene (vielleicht schriftliche) Belehrung über den jüngsten

Tag eine sehr gutgemeinte fraus pia war *), auf die nach dem ersten Briefe des Apostels leicht Einer verfallen konnte. Somit fällt der vorgebrachte Grund einer spätern Abfassung von selbst weg.

Am scheinbarsten möchte 3) der Grund lauten: wenn (1 Thess. IV, 13.) die Thessalonicher schon über das Schicksal der Gestorbenen beunruhigt waren, so ist glaublich, dass schon eine geraume Zeit verflossen war seit ihrer Bekehrung, in welcher mehrere der Glaubigen schon durch den Tod ihnen entrückt wurden. Nichts destoweniger kann auch dieser Grund nicht überzeugen. Denn warum sollten nicht in der Zeit von etwa einem halben oder einem ganzen Jahr etliche Christen gestorben seyn können, deren Hintritt in den Andern, die etwas zu sinnliche Vorstellungen vom messianischen Reiche hatten, die Besorgniss erregen konnte, selbst nicht mehr jene glückselige Zeit zu erleben, sondern vor ihrem Anbruch noch durch den Tod abgerufen zu werden. Denn jene Trauer kann ebenso wohl Trauer über das eigne Schicksal, das bei dem Zögern des Reichs Gottes unvermeidlich schien, als Mitleiden mit denen, welche etwa schon gestorben waren, oder doch ihres Alters halben kaum mehr seinen Anbruch zu erleben schienen, gewesen seyn. Zur Erklärung jener Trauer reichen somit wenige Todesfälle, ja schon die Todesnähe geliebter Glaubigen in Verbindung mit der sinnlichen Vorstellung der Gesammtheit hin. Die κεκοιμημένοι sind die ex hyp. zur letzten Zeit schon Gestor-

*) Hug's Einleitung Thl. 2. S. 344. „Er dürfte weniger aus bösen Absichten, als vielmehr in der Meinung geschrieben worden seyn, bei Einigen die Besserung zu beschleunigen."

benen, sowie die ἡμεῖς οἱ ζῶντες die ex hyp. dann noch Lebenden *).

Ist das Gesagte wahr, so haben wir keinen Grund, von der hergebrachten Ansicht abzugehen, dass beide Briefe an die Thessalonicher nach der ersten Reise des Paulus durch Macedonien, auf welcher er jene zum Christenthum brachte, geschrieben worden seien. Als Abfassungs-Ort ergiebt sich am natürlichsten Corinth. Denn dort waren Silas und Timotheus, deren beide Briefe erwähnen, bei Paulus (Apg. XVIII, 5.), nach einer direkt von Macedonien her gemachten Reise. Vorher hatte Timotheus, der mit Silas zu Beröa geblieben war, und vielleicht allein dem Paulus nach Athen folgte (Apg. XVII, 15.), diesen daselbst allein gelassen (1 Thess. II, I. 2.), um wieder nach Thessalonich zu reisen, und seine schon besprochene Rückkehr mit Silas, der vielleicht unterdessen in Beröa und Philippi gewirkt hatte, und von letzterem Orte (Phil. IV, 15. 16.), Geschenke für Paulus mit-

*) Diess ist um so annehmlicher, da entschieden in der jüdischen Messias-Erwartung ein bedeutender Unterschied zwischen dem Zustand der Ueberlebenden und dem der schon Gestorbenen enthalten war, so dass also nur etwa die Wahrscheinlichkeit, jenen Zeitpunkt nicht mehr zu erleben, jene Trauer hervorrufen konnte. Von jenem Unterschied giebt das vierte Buch Esra Zeugniss. Diess sagt nehmlich C. VI. omnis, qui derelictus fuerit, ipse salvabitur, und kennt C. XIII. zwei Classen von Menschen, die zum Messias herzuströmen — vultus hominum multorum, quorundam gaudentium, quorundam tristantium. — Qui enim non sunt derelicti tristes erant. — Scito ergo, quoniam magis beatificati sunt, qui derelicti, super eos, qui mortui sunt.

brachte*) (2 Cor. XI, 7—9.), gab dem Apostel Veranlassung, das erste Sendschreiben ergehen zu lassen. Es fällt somit aller Wahrscheinlichkeit gemäss in die frühere Zeit des Aufenthalts in Corinth, ungewiss aber ob in die allerfrühste. Der zweite möchte etwa (wegen III, 2.) in die letzte Zeit nach dem Aufstand in Korinth fallen Apg. XVIII, 12—18.

---

*) Da wir die ohnehin sehr zahlreichen Reisen der neutestamentlichen Personen nicht ohne Noth vermehren dürfen, so möchte ich Herrn Prof. Pelt nicht beistimmen, welcher a. a. O. S. XV. auf Apg. XVII, 15. hin annimmt, auch Silas sey nach Athen gekommen, und wieder nach einer andern Stadt Macedoniens zurückgekehrt, von welcher aus erst er mit Timotheus den Apostel wieder in Corinth getroffen habe. Jene Stelle in der Apg. würde uns für sich nicht einmal berechtigen, die wirkliche Rückkunft der Erwarteten zu behaupten, wenn wir nicht aus 1 Thess. III, 1—5. erführen, dass Timotheus, aber auch dass dieser allein bei Paulus zu Athen war. So gut also Pelt aus der Nichterwähnung des Silas bei der Reise des Timotheus nach Thessalonich auf seine Nichttheilnahme an derselben schliesst, so gut dürfen wir wohl, aus derselben Nichterwähnung auf seine Nichtanwesenheit in Athen schliessen. Mit Hug aber anzunehmen, dass auch Timotheus nicht wirklich nach Athen gekommen, sondern von Beröa aus die Thessalonicher heimgesucht habe, verbietet entschieden 1 Thess. III, 2. 5.

XVI.

Anfrage über 1 Tim. I, 3.

Die Scheu der neueren Kritik, den diplomatisch beglaubigten Text des N. T. durch Conjekturen zu verändern, kontrastirt auf erfreuliche Weise mit einer noch nicht gar lange verschwundenen leichtfertigen Sitte. Allein nur aus der durch die Codices uns gegebenen Variantenmenge die richtige Lesart überall bestimmen zu wollen, wäre meines Dafürhaltens eine kleine Inconsequenz der Kritik, die doch in anderer Beziehung den Werth der inneren Gründe so hoch stellt, zu Gunsten der rein äusserlichen Zeugnisse. Gewiss; so gut als bei den Classikern, müssen auch bei dem neutestamentlichen Texte Conjekturen im Allgemeinen noch erlaubt seyn, da die grössere Menge von Handschriften, die offenbar meistentheils ohne kritische Genauigkeit verfasst wurden, keine Ausnahme für das N. T. begründen kann. Eine Conjektur wird aber bei einem σκάνδαλον um so erlaubter seyn, je leichter und einfacher die Veränderung der Schriftzüge ist, welche sie erfordert, und je wahrscheinlicher von ihr aus die Entstehung der vulgären Lesart gemacht werden kann. Beides möchte die Conjektur für sich haben, welche ich hiemit zur Entfernung einer bedeutenden historischen Schwierigkeit im ersten

Briefe an Timotheus vorzulegen mir erlaube; und welche diese die Aechtheit des Briefs selbst nicht gar leicht berührende Schwierigkeit einfacher zu lösen scheint, als die von den neusten Kritikern gegebenen Vermuthungen (Guerike Beiträge zur Einleitung ins N. T. S. 134. Böhl über die Zeit der Abfassung und den paulinischen Charakter der Briefe an Timotheus und Titus S. 204. Hemsen der Apostel Paulus S. 350.).

Man sieht sich vergeblich nach einer Reise des Paulus nach Macedonien um, bei welcher er seinen Timotheus sollte in Ephesus gelassen haben. Denn bei der einzigen, welche er von Ephesus aus dorthin unternahm (eine zweite ist laut der vorigen Abhandlung nicht zu erweisen), hatte er jenen schon vorher vorausgeschickt. (Act. XIX, 22. *ἀποστείλας δὲ εἰς τὴν Μακεδονίαν — Τιμόθεον καὶ Ἔραστον, αὐτὸς ἐπέσχε χρόνον εἰς τὴν ἀσίαν* d. h. Vs. 23. XX, 1. in Ephesus). Wie wenn gerade dieses in unserm Verse gesagt wäre? Man lese: *καθὼς παρεκάλεσά σε, προσμείνας ἐν Ἐφέσῳ, πορευόμενος εἰς μακεδόνίαν ἵνα παραγγείλῃς τισὶ μὴ ἑτεροδιδασκαλεῖν* etc., oder noch leichter, mit Veränderung von einem zweiten Buchstaben: *πορευόμενον εἰς μακεδονίαν, ἵνα* —

Für letztere Lesart wäre zu vergleichen aus demselben Kapitel Vs. 12. 13.: *ὅτι πιστόν με ἡγήσατο, θέμενος εἰς διακονίαν, τὸν πρότερον ὄντα βλάσφημον* etc., für *ἵνα* nach *παρακαλεῖν* s. Matth. XIV, 36. *παρεκάλουν αὐτὸν ἵνα μόνον ἅψωνται τῆ κρασπέδου* (vrgl. Winer's Grammatik 3. A. S. 277. ff.); zu ersterer Lesart möchte verglichen werden 1 Petr. III, 19. *καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασι πορευθεὶς ἐκήρυξε* (Act. XV, 22. 25.). Plat. Rep. 327. *ἐκέλευσε δραμόντα τὸν παῖδα περιμεῖναι ἑ κελεῦσαι*, und rücksichtlich der Stellung des *ἵνα* Joh.

XIII, 29. ἢ τοῖς πτωχοῖς ἵνα δῶ. 2 Cor. XII, 7. καὶ τῇ ὑπερβολῇ τῶν ἀποκαλύψεων ἵνα μὴ ὑπεραίρωμαι.

Wie leicht war es nun, dass die gegebene Lesart in die gewöhnliche übergieng? Eben, weil man den Timotheus gewöhnlich in Ephesus voraussetzte, wohin namentlich dieser Brief an ihn sollte gerichtet seyn: so glaubte man, auch im dritten Verse müsse er als der in Ephesus zurückbleibende bezeichnet werden, und der Apostel wolle ihm gleichsam die Regeln wiederholen, welche er ihm anfangs schon für seine dortige Wirksamkeit gegeben habe. Wer sieht aber nicht, dass dann die Erwähnung der Reise des Apostels nach Macedonien etwas höchst überflüssiges wäre? Aber ganz an ihrem Orte ist die Erinnerung an den früheren Auftrag nach Macedonien, wenn er ihm jetzt einen ähnlichen für eine anderortige Wirksamkeit geben wollte. Dass Timotheus gerade in dem angegebenen Zwecke damals nach Macedonien reis'te, wird zwar nicht ausdrücklich angegeben; allein wir können uns nicht wohl einen andern denken. Wurden ja auch jene Gemeinden gar frühe von judenzenden Lehrern heimgesucht (Phil. III, 2. f.); wie denn die Juden daselbst sehr zahlreich und nicht sehr freundlich gesinnt waren (Act. XVI, 13. XVII, 1. 5. ff.); war es ja auch Timotheus, den Paulus später noch für den tüchtigsten hielt, die Lehrirrungen gleicher Art in Philippi beizulegen (Phil. II, 19—23.). — Wohin nun der Brief geschickt wurde? Ephesus möchte immer noch das wahrscheinlichste seyn; Macedonien dagegen schon wegen des dritten Verses nicht. Vielleicht hatte sich Timotheus von Troas oder Milet dorthin begeben (Act. XX, 4—6. 16.); denn von da an verschwindet er aus der Erzählung des Lukas. Ephesus war ja der schwierigste und gefährlichste Posten

(Ebd. 18. ff.). Paulus muss aber noch frei gewesen seyn, als er schrieb, denn er hofft seinen Timotheus bald wieder zu sehen, oder nur aufgehalten nicht verhindert zu werden (III, 14.). Dabei müsste man aber annehmen, dass seine trüben Ahnungen (Act. XX, 20.) sich wieder aufgeheitert hätten, etwa in Jerusalem (XXI, 26.).

XVII.

Die zwei schwierigsten Stellen des N. T.

1) Gal. III, 20.

Von den neusten Erklärungsversuchen dieser dunkeln Stelle gebührt der Deutung, welche Herr Prof. Dr. Sack in Steudels Zeitschrift 1831. I. S. 106. f. giebt, das Lob grosser Einfachheit. „Paulus war durch den Schluss Vs. 19., durch die ehrende Anerkennung des Gesetzes in seiner pädagogischen Bedeutung auf den Begriff des Mittlers gekommen. Sehr natürlich fiel ihm bei diesem Worte ein, dass die Christen diesen Begriff und seine Beziehung in einem höheren Sinne auf Christus anwendeten, was die Stellen 1 Tim. II, 5. Hebr. VIII, 6. XII, 23. beweisen. Wahrnehmend nun, an diesem Begriff des Mittlers lasse sich derjenige Unterschied zwischen dem Gesetz und dem Evangelium, auf den es ihm ankam, vorzüglich anschaulich machen, benutzt er den Begriff dazu, die Anerkennung des Gesetzes, welche vielleicht mancher Judenchrist schon übertrieben geltend zu machen im Sinne hatte, durch einen weisen und geschickten Uebergang zu limitiren, und sagt: der Mittler ist nun aber freilich nicht Einer Art, Gott aber ist Einer und derselbe, „Nun giebt es freilich für uns Christen einen andern Mittler als Moses, aber Gott, der Gott

in beiden Testamenten, ist doch Einer und derselbige.“— Vs. 21. Könnte man wohl mit Recht sagen: „das Gesetz sey wider die Verheissungen Gottes?“

Allein diese sehr einfache Erklärung scheint doch weder grammatisch richtig oder nur möglich, noch auch in den Zusammenhang des Ganzen vollkommen passend zu seyn. Einmal zu ἑνὸς, τάγματος, ἀξιώματος zu suppliren möchte noch weniger angehen, als μέρους, da der Begriff einer Partei sich ganz natürlich darbietet, wo von einem Vermittler, und daneben von Einem die Rede ist. Die Analogie, dass das Verbum εἶναι mit einem Hauptwort im Genitiv eine Eigenschaft ausdrückt, ist offenbar keine Analogie für unsern Fall, daher kann ἑνὸς unmöglich eine Beschaffenheit des Mittlers andeuten. Eher noch ἑνὸς von ἕν = Eines Dings. Aber durch den Gegensatz εἷς ist die Erklärung ἑνὸς, zu dem jenes einen Gegensatz bildet, nothwendig gegeben. Gott ist Einer, der Mittler ist nicht Mittler eines Einzigen. Sodann, was den Sinn und Zusammenhang betrifft, was sollte der Begriff eines Mittlers gemein haben mit der Anerkennung des Gesetzes in seiner pädagogischen Bedeutung? Einmal wird die pädagogische Bedeutung des Gesetzes eigentlich erst in den späteren Versen entwickelt, und hier vielmehr nur die Discrepanz des Gesetzes von der Verheissung, und die Unfähigkeit desselben, die Verheissung kraftlos zu machen, besprochen. Es ist nur erst ein der Uebertretungen wegen Dazwischengekommenes; dass seine Beziehung auf die Sünde eben die eines παιδαγωγὸς sey, das zeigt erst die fernere Auseinandersetzung. Sodann, was sollte der Gedanke: Nun giebt es freilich für die Christen einen andern Mittler als Moses? War ja das Thema des ganzen Kapitels, dass in Christus als dem Erfüller der dem

Abraham ertheilten Verheissung und nicht im Gesetze das Heil liege! war ja so ausdrücklich und stark gelehrt worden, nicht aus dem Gesetze komme die Erbschaft, dass dessen Werth damit ganz herabgesetzt, und erst wieder positiv dargelegt werden zu müssen schien Vs. 19. Wie wäre denkbar, dass Paulus, um an dem Begriff des Mittlers, auf den ihn die Betrachtung des Gesetzes führte, den Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium, welchen er bereits Vs. 17—19. so kräftig markirt hatte, durch die Worte: der Mittler aber ist nicht einerlei Art, habe vorzüglich anschaulich machen wollen? Zu geschweigen, dass er im ganzen Zusammenhang die christliche Oekonomie viel zu bestimmt vom Gesetze scheidet, als dass er die alleinige andre Vermittlung zur Bezeichnung des Unterschieds wählen konnte, wie er denn, wo er Veranlassung hat, sich über das Gesetz und Evangelium auszusprechen, den Unterschied viel tiefer fasst (2 Cor. III, 6—11.).

Entscheidend möchte der 21ste Vers seyn, der offenbar im unmittelbar Vorhergehenden noch eine stärkere Herabsetzung des Gesetzes, als Vs. 17. 18., uns suchen heisst, eine Herabsetzung, die einen Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium zu behaupten schien, und besonders limitirt werden musste durch Hinweisung auf den positiven Zusammenhang beider, da bisher nur das negative Verhältniss erörtert war. ὁ οὖν νόμος κατὰ τῶν ἐπαγγελιῶν θεοῦ; kann wegen des folgenden, eine übertriebene Consequenz abweisenden μὴ γένοιτο (vgl. auch οὐν Vs. 19.) nicht heissen: „Kann man nun (sc. da doch Gott Einer ist in beiden Testamenten) mit Recht sagen, dass das Gesetz der Verheissung widerspreche," sondern: Ist also das Gesetz gegen die Verheissungen? also, d. h. da Gott Einer,

und der Mittler des Gesetzes nicht Mittler des Einen ist. Sollte jene Fassung erlaubt seyn, so müsste im Vorherigen schon eine solche unwürdige und unrichtige Vorstellung vom Gesetze berührt worden seyn, der der Apostel begegnen zu müssen glaubte. Allein gerade im Gegentheil bemüht er sich vielmehr, eine den Verheissungen nachtheilige Erhebung des Gesetzes zu widerlegen, und zu dem Ende seine Verschiedenheit von der Verheissung vor Augen zu legen, so aber, dass, wo durch seine Argumentation das Gesetz zu tief gestellt zu werden scheinen könnte, er sogleich dem möglichen Missverstand begegnet, und die Bedeutung des Gesetzes, auch der Verheissung zu dienen, heraushebt. Welchen Sinn bekommen wir aber auf diese Weise?

„Was ist nun das Gesetz? Der Uebertretungen wegen ist es gegeben worden, bis der Same kam, von dem die Verheissung gilt, gestellt von Engeln durch einen Mittler. Ein (solcher) Mittler aber ist (ja) nicht Eines Mittler, wie doch Gott Einer ist. (Also hat das Gesetz nicht denselben Ursprung von Gott wie die Verheissung, welche Gott unmittelbar dem Abraham ertheilte.) Paulus will den minderen Werth des Gesetzes und seine Beziehung auf die Sünde schon aus der Art seines Ursprungs erschliessen lassen, da er sie vorher nur behauptet. Als Prämissen dieses Schlusses giebt er nebst einer kurzen Hinweisung auf seinen eigentlichen Zweck nur dasjenige, was die Gesetzesfreunde gerade zur Verherrlichung desselben glaubten und rühmten. Das Ende von Vs. 15. ist ex mente der Juden gesprochen, gegen die P. beweisen will. Der Beweiss wird nun freilich ganz im jüdischen Geschmack geführt durch kurze Erinnerung an einen allgemein angenommenen Satz, der sich für vorliegenden

Fall eben durch die ex mente der Gegenredner angeführten Worte erwies, als wenn er sagen wollte: Schon damit gebt ihr den niedrigeren Werth des Gesetzes zu. Gott hätte es allein gegeben (also unmittelbar), wenn er durch das Gesetz hätte auch segnen und beglücken wollen; denn dazu braucht Gott keinen Mittler, dabei ist er allein wirksam.

Man erinnere sich daran:

1) dass das Gesetz durch die Engel gegeben seyn solle, und zwar durch Einen, der an der Spitze der übrigen stand, und gleichsam den Vermittler zwischen ihnen und den Menschen macht (s. Winer's Commentar);
2) dass alles, was die Engel thaten, in der mystischen Theologie der Juden von untergeordnetem Werthe zu seyn galt, dass ihre Gaben unvollkommen waren, ihr Geschäft sich auf die Sünde bezog, entweder auf Bestrafung oder auf Abwendung derselben und ihrer Folgen (Phil. de conf. ling. 346.);
3) dass von Gott unmittelbar nur Segen und vollkommene Gaben abgeleitet wurden, also eine solche unmittelbare Gnaden-Erweisung, als durchaus vollkommen, mehr galt, denn ein durch Engel ertheiltes Gut (ibid.);
4) dass ferner Paulus das Gesetz in unserm Kapitel durchaus nicht ausdrücklich auf Gott zurückführt, sondern nur passivisch davon spricht;

so wird man die allerdings vor einer strengen Logik nicht Stichhaltige Argumentation, als ob aus dem Begriff eines Mittlers überhaupt folge, dass er ein Mittler mehrerer sey, dem Paulus um so mehr zu gut halten, da sie auf die Angelophanieen bezogen und im Gegensatz gegen das, was Gott selbst giebt, festge-

halten, nach damaligen Zeitbegriffen allerdings Wahrheit hatte (ein englischer Mittler kann nur ein Gut, wie es im Kreis der englischen Funktionen liegt, mittheilen, ist Mittler von Engeln, nicht Mittler Gottes, welcher als der Eine unmittelbar seine Segnungen ertheilt), zumal auch sonst im N. T. Beispiele vorkommen, dass dem allgemeinen Satz, aus welchem ein Besonderes abgeleitet werden soll, das Besondere selbst schon seine — mangelhafte — Form giebt (Hebr. IX, 16. 17. ὁ διαθέμενος mit Rücksicht auf Christus, der erst im Untersatze vorkommt, da im Obersatze das zum Schliessen eines Bundes zu tödtende Thier gemeint ist) und da ferner durch jene Argumentation nichts Neues herbeigeschafft, sondern nur das Allgemeinzugegebene erläutert werden sollte. Man bedenke das σπέρμα ἓν (Vs. 16.), und die Allegorie mit Hagar (IV, 21. ff.), um auf die Forderung streng logischer Richtigkeit und einfacher Natürlichkeit zu verzichten.

Wäre nicht die Forderung, das ἑνὸς auf denjenigen zu beziehen, der keinen μεσίτης brauche, wegen des Gegensatzes εἷς zu dringend: so liesse sich mit Vermeidung jener Härte, den Begriff des μεσίτης schon für beweisend zu nehmen, dass er nur eine Gabe der Mehreren, d. h. der Engel, und nicht Gottes, des Einen, also eine unvollkommene Gabe und Mittheilung andeute, die Stelle so fassen: Ein solcher Mittler (μεσίτης als schon besprochen hätte den Artikel), findet sich nicht bei dem Einen (אֶחָד) Bezeichnung des Abraham s. Grotius ad Jes. I, 1. Mal. II, 15. Fabric. Cod. Pseud. N. T. p. 368. Hebr. XI, 12. II, 11.); vielmehr der Eine Gott ists bei ihm (unmittelbar, der die Verheissung giebt).

Der Gedanke wäre dann derselbe, wie bei der obigen Erklärung, dass somit die Verheissung werthvol-

ler sey, als das durch Engel vermittelte Gesetz. — Allein wegen des Folgenden ὁ ὢν νόμος κατὰ τῶν ἐπαγγελιῶν τῆ θεῦ müssen wir eine stärkere Entgegensetzung in Vs. 20. erwarten, eine solche, durch die sogar ein Widerspruch des Gesetzes gegen die Verheissungen behauptet zu seyn schien. Dieses haben wir nur bei der erstern Erklärung des Satzes, welcher die Urheberschaft des Gesetzes sogar ganz von Gott zu entfernen vorkam.

2) Jac. IV, 5.

Die neueste Erklärung dieser Stelle, welche zugleich die Unrichtigkeit aller früheren nachweis't, ist (Gebser: der Brief des Jacobus S. 344. ff.) folgende: „Oder meint ihr, dass die Schrift zwecklos, neidisch darüber rede? Sie verlangt nach dem Geiste, der in uns wohnt, und verleiht ihm grössere Gnadengaben“ (als die Welt zu geben vermag). In den Zusammenhang passt diess wohl. Voraus geht eine Ermahnung, dass Freundschaft mit der Welt Feindschaft mit Gott sey. Diess wird nun durch einen Ausspruch der Schrift bestätigt, nach welchem eben Gott das Herz ganz und ungetheilt verlangt, und ihm für die auferlegten Entbehrungen höheren Ersatz leistet. Allein dulden die Worte diese Auffassung? Einmal können gewiss die Beispiele, worin die Schrift als Gottes-Wort mit Gott identifizirt und als Forschung personifizirt wird, nicht auch die viel kühnere Metonymie rechtfertigen, dass die Schrift das Herz verlange, dass sie dabei nicht neidisch zu Werke gehe. Jedoch dem liesse sich gar leicht abhelfen, indem man als Subjekt zu ἐπιποθεῖ Gott supplirte. Was soll aber dann πρὸς φθόνον = φθονερῶς bedeuten? Warum könnte die Rede der Schrift eine neidische zu heissen schei-

nen? Wo werden zwei Adverbien so verbunden, dass das eine vor, das andre nach dem Zeitwort steht, Adverbien, die nicht zur Verstärkung nebeneinander stehen, sondern wörtlich verschiedene Bedeutung haben? Wo heisst ἡ γραφὴ λέγει die Schrift redet über Etwas, und nicht vielmehr: die Schrift sagt? Offenbar bildet das διὸ λέγει einen erklärenden Gegensatz zu dem ersten λέγει, beide wollen einen Schriftspruch citiren. Nur die Wahrheit des Satzes, dass die Freundschaft mit der Welt eine Feindschaft mit Gott sey, soll durch einen Bibelspruch erhärtet werden; ob dieser Bibelspruch die Schrift oder Gott als φθονερος darstelle oder nicht, gehört gar nicht in den Gedankengang, zu besprechen. Im biblisch anthropopatischen Sinn kann man wirklich von Missgunst Gottes, der das Herz der Welt nicht gönnt, reden. Dürfte φθόνος, so oft identisch mit ζῆλος, nicht auf die im A. T. gelehrte Eifersucht Gottes gegen die Untreuen bezogen werden? (קנאה Deut. V, 9. 10. Ezech. XXIII, 25.)*). Verschmäht ja auch sonst das N. T. nicht, ähnliche Affekte Gott zuzuschreiben (Gal. V. 17.), eine Redeweise, welche in den Anfängen der christlichen Kirche sehr gewöhnlich war. Herm. Mand. X. μὴ λύπει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ κατοικῶν ἐν σοὶ, μήποτε ἐντεύξηται τῷ θεῷ καὶ ἀποχῇ ἀπὸ σοῦ. Τὸ γὰρ πνεῦμα τοῦ θεοῦ τὸ δοθὲν εἰς τὴν σάρκα ταύτην, τὴν λύπην οὐχ ὑποφέρει οὐδὲ ξενοχωρεῖ. Mand. V. ἐὰν γάρ μακρόθυμος ἔσῃ, τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον κατοικῶν ἐν σοὶ ἔξαι μὴ μειόμενον, ἐάν δέ τις

*) Diese anthropopathische Vorstellung von göttlicher Eifersucht und göttlichem Neide, herrscht, wie bekannt, vornehmlich in der griechischen Tragödie; ja der Vater der Geschichte, Herodot, weiss viel davon zu erzählen. Cyrill adv. Jul. VII. p. 228. bekämpft dieselbe ernstlich: οὐκ ἄντις οἰοῖτο νῦν ἔχων φθόνῳ καὶ ζήλῳ πρὸς τοῦτο εἶναι τὸν τῶν ὅλων θεόν.

ὀξυχολία ἐπέλθῃ, εὐθέως τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ξενοχωρεῖται, μὴ ἔχων τόπον καθαρὸν καὶ ζητεῖ ἀποξῆναι. Vrgl. IV. Esdr. XV. Quomodo zelatur fornicaria mulierem idoneam et bonam valde, sic zelabitur justitia iniquitatem. In dieser Bedeutung gehörte das φθόνος zu ἐπιποθεῖ = eifersüchtig liebt der Geist, der in Euch wohnt, d. h. er will nicht nur das halbe Herz, er will nicht euch halb an der Welt hängen, euch in der Welt stolziren lassen. Jede Zweiheit, διψυχία (Vs. 8.), ist ihm zuwider. In diesem Zusammenhang φθόνος anstatt ζῆλος zu brauchen, dazu konnte der Verfasser vielleicht durch seinen Zweck bestimmt werden, die göttliche Zelotypie hauptsächlich der ὑπερηφάνεια entgegenzustellen, wie denn Herodot sagt, dass das Göttliche τὰ ὑπερέχοντα πάντα beneide und stürze. Eine dogmatische Missdeutung war dadurch abgewehrt, dass jener φθόνος nur als Aeusserung der Liebe erscheint, welche die Uebermüthigen als Abtrünnige ansieht. Ἐπιποθεῖ allgemein ohne Objekt, passt zu Jacobus Sprachgebrauch, der Verba transitiva häufig ohne Akkusativ setzt (I, 5. IV, 2. 3. 13.). Τὸ πνεῦμα, ὃ κατῴκησεν ἐν ἡμῖν, der Geist, der in euch seine Wohnung genommen hat, was vom Menschen-Geiste nicht gesagt werden kann, von Gott zu verstehen und dem göttlichen Geist, wird die Erwägung, dass die Juden sich der Wohnung Gottes unter ihnen rühmten, und dass sie jede Offenbarung Gottes an den Einzelnen unter dem Namen Schechinah (שכן) personifizirten, wohl gestatten; zumal das Christenthum im höheren Sinne ein Wohnen Gottes in den Menschen lehrte (Eph. II, 22.). Wie ganz gewöhnlich es war, Gott als den in den Menschen wohnenden zu bezeichnen, geht aus den Testamenten der zwölf Patriarchen hervor, welches den Ausdruck θεὸς oder κύριος κατοι-

κεῖ ἐν ὑμῖν oft wiederholt, z. B. Dan. V. (p. 652. Cod. Fabr.) werden die Söhne ermahnt, von θυμὸς und ψεῦδος zu lassen, damit Gott in ihnen wohne, ἵνα κύριος κατοικήσῃ ἐν ὑμῖν, und Belial fliehe; Joh. X. p. 712. ὅπου δὲ κατοικεῖ ὁ ὕψιστος καὶ ἐν τις περιπέσῃ φθόνῳ, κύριος, ὁ ἐν αὐτῷ κατοικῶν ῥύσεται. Vgl. die obigen Stellen aus Hermas.

Aber nun die Hauptschwierigkeit, eine unsern Satz ausdrückende Stelle des A. T. nachzuweisen? Nun bei Jacobus kann diese nicht so unbedeutend erscheinen, der ja auch sonst (I, 11. II, 21—23. V, 11. 17. 18.) sehr ungenau citirt, und (II, 23.) einen offenbar aus einem Midrasch entstandenen Zusatz den alttestamentlichen Worten beifügt (Philo de his verbis resipuit Noe p. 281. E. citirt Gen. XVIII. 17. μὴ ἐπικαλύψω ἐγὼ ἀπὸ Ἀβραὰμ τῷ φίλῳ μου, anderwärts aber behält er unsern Text der LXX. bei, welche statt φίλῳ liest παιδὸς, was im Hebräischen ganz fehlt). Wie wenn Jacobus unsre Stelle in einem Midrasch wörtlich ausgedrückt gefunden oder nur die schon angeführten Stellen über Gottes Eifersucht gegen die Sünde vor Augen gehabt hätte? Haben wir ja auch sonst Citate im N. T., die sich nicht nachweisen lassen, und deshalb den Erklärern mehr nur als ausgezogene Resultate aus dem A. T. vorkommen. So urtheilt Olshausen im Commentar über Matth. II. 23.

Diese Auffassung der viel quälenden und gequälten Stelle scheint überhaupt die passendste und vornehmlich auch die natürlichste zu seyn. Dass mein Gefühl mich wohl nicht täuscht, beweiss't mir das zufällig noch und mit Freuden bemerkte Zusammentreffen in derselben mit Hr. Prof. Dr. Nitsch (Test. XII. patr. p. 33.), dessen Winke dem neusten Commentator unglücklicher Weise unbekannt geblieben waren.

XVIII.

Ueber den theologischen Charakter und die Abfassungszeit des Briefes Jacobi.

§. 1.

Der Brief des Jacobus trägt ganz das Gepräge der besseren jüdischen Theologie an sich. Diess will jedoch nicht sowohl von seinem Hauptthema, der Nothwendigkeit eines der theoretischen Ueberzeugung gemässen und jene bethätigenden Lebens gelten, als welches dem reinsten Christenthum, dieser Religion des Lebens und der Energie, ebenso angehört; sondern es erweis't sich vornehmlich in einzelnen Ausführungen, welche den christlichen Standpunkt nicht erreichen, vielmehr auf dem jüdischen stehen bleiben. Hieher gehört zunächst die Warnung, das Gesetz der Liebe durch Partheylichkeit zu übertreten, welche fast gar keine eigenthümlich christlichen, sondern meist rein jüdische Motive enthält, Cap. II, 8 — 13. Vgl. des Contrasts wegen 1 Joh. III, 10. cf. II, 14 — 18. IV, 7 — 12. 17 — 21. V, 2. cf. 1 Petr. I, 17 — 22. Röm. XIV, 10.; ferner die Abmahnung vor Missbrauch der Zunge (III, 8 — 13.), wo anstatt des Verhältnisses der Brüder zu Christo (Matth. XXV, 34—45. Joh. XVI 1. sq.), nur das anerschaffene göttliche Ebenbild, und statt des Vorbilds Christi (1 Petr. II, 21 — 24.) nur etliche

Naturbilder angeführt werden. Eben so die Entgegensetzung von Gott und Welt (IV, 5.), wo das πνεῦμα nicht sowohl als die die Christen treibende heilige Lebenskraft, sondern fast nur als der eifersüchtige Gott des alten Testaments erscheint. Gleichfalls die Warnung vor Afterreden V, 10—12. lässt als Abschreckung nicht Christus erscheinen, der im Nebenmenschen beleidigt wird, oder Gott, der seinen h. Geist in die Herzen gegeben hat (1 Thess. IV, 8.), sondern das Gesetz, über welches derjenige richte, der über seinen Nächsten richtet. Weiter wird Vs. 13—17. ganz jüdisch nur durch Erinnerung an die absolute Abhängigkeit unsers Lebens von Gott, und an die Sündhaftigkeit dessen: der das Gute weiss und es nicht thut, zum Ernst der Tugendübung ermahnt und vor jüdischem Treiben in selbstgefälliger Sicherheit gewarnt, die höheren christlichen Motive, welche aus der Erlösung hervorgehen, und welche ein Paulus und Johannes so eindringlich darstellen, völlig übergangen. Das Gleiche gilt von dem Schluss des Ganzen (V, 19. 20.), wo das Beispiel Christi, der um die Welt aus den Wegen des Verderbens zurückzubringen, sich selbst opferte (1 Petr. III, 18.), so natürlich sich dargeboten hätte. Hiob und die Propheten, nicht Christus (Hebr. XI, 2.), sind Vorbilder der Geduld V. p. 111. Nicht mit seiner Verheissung, sondern mit Elias Beispiel wird die Kraft des Gebets bewiesen V. 15.

§. 2.

Auch die Sprache und Methode des V. ist ganz hebräisch. Seine sententiöse Diktion erinnert von selbst an die jüdische Spruchweisheit, die logische Verbindungsmittel verschmäht, und Spruch an Spruch reiht. Namentlich wo ein Thema weitläufiger ausge-

führt wird, schliesst wenigstens eine epigrammatische Sentenz das kleine Ganze (I, 5—3. 10—12. 13—17. 22—27. II, 1—13. 14—26. III, 1—5. 6—8. 13—18. IV, 1—10. 11—12. 13—17. V, 1—6. 7—11.). Die alttestamentlichen Apokryphen waren dem Verfasser so bestimmt vor Augen, dass nicht selten Gedanke und Ausdruck dorther stammt (I, 5. cf. Sir. XX, 15. I, 10. Sir. II, 9. I, 13. Sir. XV, 11. V, 1. Sap. V, 8. V, 6. Sap. II, 20. Sir. XXXI, 22. etc.). Im letzten Kapitel erhebt er sich ganz zum Prophetenton, und spricht in Prophetenbildern. Eigentliche Midraschim kommen vor, wo nicht drei, doch wenigstens zwei (II, 23. V, 17. IV, 52.). Die Beweisführung geschieht aus dem Gesetz und den Beispielen des alten Testaments (II, 8—11. 20—25. IV, 11. V, 10. 11. 17. 18.) ganz in der Form jüdischer Disputationen (II, 5—13. 16—26. III, 11. sq.). Auch seine entschieden christlichen Begriffe sind in alttestamentliche Hüllen gekleidet (I, 4. 25. 27. IV, 4. 5. 7. 8. 10.), oder streifen doch in ihrem Ausdrucke an Vorstellungen des seinerzeitigen sublimeren Judenthums (I, 14. 17. 18. II, 13. III, 2. 6. 9. 15, 16.). Hebraismen der Sprache sind bei aller oft überraschenden Classicität des Ausdrucks fast häufiger als bei einem andern neutestamentlichen Schriftsteller.

§. 3.

Jedoch ist der V. entschiedener Christ, der nicht nur die mit den Juden oder Christen gemeinsame Erwartung einer baldigen Parusie des richtenden und vergeltenden Messias als kräftiges Erinnerungsmittel zum sittlichen Ernste ausspricht [1]), sondern auch die Bestimmung der Christen, als durch das Wort der Wahrheit [2]), das da selig machen kann, wiedergeborne die Erstlinge von Gottes Geschöpfen zu seyn, unter

der über Alles erhabenen Majestät Christi in gemeinsamer Demuth die äusseren Ungleichheiten unter sich durch Liebe auszugleichen, ihnen ans Herz legt, den thatkräftigen Geist des Evangeliums hervorstellt [3]), die Rechtfertigung als den Zustand der Christen [4]), als die Frucht, welche durch ein frommes Leben am meisten auch in andere gepflanzt wird [5]), endlich den Glauben als den Reichthum der Christen [6]), als den Führer zum ewigen Reich Gottes kennt. Auch ihm ist das fromme Leben die Vollendung des Glaubens [7]), dieser das Princip von jenem, das, wenn es nicht etwas todtes, nichtiges oder leeres seyn soll, wirklich in jenem sich offenbaren muss. Wie in dieser Beziehung Jacobus mit dem Glaubens-Prediger Paulus vollkommen harmonirt, und nur wegen seines eigenthümlich polemischen Zwecks nach dem oberflächlichen Anschein der Worte von ihm abweicht [8]), so sind manche seiner Sprüche nur der Nachhall von Christi Reden selber [9]).

1) V, 3. 7. 9. 12.

2) I, 18. 21.

3) II, 1. Uebersetze: Habt ihr in Parteilichkeiten, d. h. wenn ihr parteiisch seyd (ἐν, II. 2. IV, 16. 1 Thess. I, 7. 1 Thess. IV, 15. Winer's Grammatik, 3. Aufl. S. 330.) den Glauben an den Herrn Jesus Christus den Verherrlichten (1 Cor. II, 8. cf. Act. VII, 2. Psalm XXIX, 3.)? I, 22—27. II, 4—26.

4) II, 21. 23. 24. 25.

5) I, 20. Uebersetze: Durch Zorn (der Lehrenden und Lernenden) wird die Rechtfertigung vor Gott nicht zu Stande gebracht. III, 18. Die Rechtfertigung ist eine Frucht, welche auf friedliche Weise, nehmlich durch ein liebevolles Leben gesäet wird.

6) II, 5. „Hat Gott nicht die Armen der Welt (V, 5. 1 Tim. VI, 17.) erlesen reich zu seyn (Röm. VIII, 29.

Phil. III, 21. Winer S. 483.), im Glauben (in Gott Luc. XII, 21.) und Erben des Reichs.“ Vergl. II, 14. „Nicht dieser Glaube kann beseligen.“

7) II, 22. Uebersetze: Siehst du, dass der Glaube ihm (1 Thess. III, 2. *συνεργὸν τοῦ θεοῦ* Mitarbeiter des Paulus in Gottes Sache, nicht Mithelfer Gottes) zu seinen Werken mithalfen (i. q. sonst *συνεργεῖν εἴς τι* z. B. Phil. de mundo 1165. D.; Clemens Romanus, der unsern Brief vor sich hatte, drückt sich so aus: *δικαιοσύνην καὶ ἀληθειαν διὰ πίστιν ποιήσας*), und dass durch seine Werke der Glaube vollendet wurde? Ohne Werke ists also nicht der rechte, volle Glaube.

8) Paulus erklärt den seligmachenden Glauben als denjenigen, der durch Liebe thätig ist, und schliesst nur die Werke des Gesetzes, d. h. die nicht aus jenem inneren Lebens-Princip hervorgehen, von der Kraft der Rechtfertigung aus; Jacobus nennt, wie gezeigt, und wie auch aus II, 1. erhellt, die inwendige Gemüthsverfassung, welche das Heil durch Christus gewinnt, ebenfalls Glaube; allein, da er einen Irrthum bekämpft, welcher schon das bloss theoretische Verhalten nicht nur überhaupt Glauben nennt, sondern als denjenigen Glauben ansieht, welchem jene Verheissungen zukommen, so bequemt er sich dazu, auch diesen Glauben zu besprechen, thut es aber so, dass er zeigt, wie dieser bloss theoretische Glaube ohne ein ihm gemässes Leben nicht der rechte seligmachende Glaube, sondern ein todtes, leeres, nichtiges, auch den Teufeln zukommendes Treiben sey. — Aus der Gleichheit der Beispiele, welche Paulus und Jacobus brauchen, Abraham und Rahab, so wie aus der Gleichheit des Worts *δικαιοῦν*, auf eine direkte oder indirekte Berichtigung des Einen als Zweck des andern zu schliessen, dazu ist um so weniger Grund vorhanden, als jenes Wort alttestamentlich entstanden schon in der jenerzeitigen Theologie gewöhnlich, und die genannten Beispiele in Jedermanns Munde waren (siehe die Nachweisung Tübinger Zeitschrift 1830. Heft 2. letzte Abhandlung).

Das Hinzufügen der Rahab, während schon Abraham genügt hatte, erklärt sich am besten aus der jüdischen Sitte, auch für das weibliche Geschlecht besondere Beweisführungen zu geben (Hebr. XI, 35.). Ganz ähnlich verfährt Philo de nobilitate p. 908. e. nachdem er von Abraham gesprochen: ταύτην ἐυγένειαν ὁ μόνον θεοφιλεῖς ἄνδρες ἀλλὰ καὶ γυναῖκες ἐζήλωσαν, was er sofort mit der Thamar belegt, deren Beispiel uns nicht minder anstössig seyn könnte als das der Rahab.

9) I, 5. 6. cf. Matth. VII, 7. XXI, 22. II, 8. cf. Matth. XXII, 39. II, 13. cf. Matth. V, 7. XXV, 34—36. III, 18. cf. Matth. V, 9. 16. V, 6. cf. Matth. V, 39. V, 12. 13. cf. Matth. V, 34—37.

§. 4.

Die Erscheinung, dass in unserm Briefe eigenthümlich christliche Ideen mehr nur angedeutet, als ausgeführt, mehr nur in den ersten Umrissen entworfen als in ihrer ganzen Fülle dargestellt sind, dass er dagegen sehr häufig sich auf dem blos jüdischen Standpunkte zu halten scheint, kann ihre Ursache haben entweder in einer durch die Lehrweisheit gebotenen Rücksicht des Verfassers auf die leichten Anfänge des Glaubens in seinen Lesern, denen er etwa nur Milch zur Nahrung reichen zu müssen glaubte; oder auch in der noch minder entwickelten Stufe der Erkenntniss des Verfassers. Wenn jenes anzunehmen durch das Beispiel anderer neutestamentlichen Schriftsteller gerechtfertigt wird, wie denn ein Paulus den Juden ein Jude, den Griechen ein Grieche wurde: so ist auch die letztere Annahme nicht gegen die Würde eines heiligen Schriftstellers. Denn so gewiss verschiedene Stufen und Grade der Einsicht und Kraft überhaupt in den verschiedenen Individualitäten, welche die Träger Eines gemeinsamen Geistes waren, St fanden [1]): so gewiss muss auch in den einzelnen ein Fortschritt

von Anfängen zur Vollendung nicht aber ein plötzliches Fertig- und Abgeschlossenseyn ihrer geistigen Welt vorausgesetzt werden. Die Apostelgeschichte berichtet selbst von ihrem successiven Wachsen an christlicher Einsicht [2]).

Und dass im Brief Jacobi der noch unvollkommenere Grad von Einsicht dem Brief den jüdischen Grundton gegeben habe, geht aufs augenscheinlichste hieraus hervor. Die vermissten christlichen Ideen waren in anderer Form den Juden so geläufig [3]), und stehen mit den wirklich ausgedrückten Vorstellungen von Christus [4]) in so engem Zusammenhang, dass Leser, welchen letztere vorgetragen werden konnten, nothwendig auch jene hätten fassen können. Der Grund des Mangels darf also nicht in ihnen, sondern muss in dem Verfasser gesucht werden, welcher den Kern christlicher Ueberzeugung noch nicht nach allen Seiten durchgebildet hatte [5]).

1) Vgl. Neander kleine Gelegenheits-Schriften S. 103. die Einheit des christlichen Geistes. 1 Cor. XII.

2) Act. XI, 5. ff.

3) Dass nämlich mit der Beleidigung und Verletzung des Nebenmenschen Gott selbst, oder vielmehr die Gott mit der Menschenwelt vermittelnde persönlich vorgestellte Kraft, Schechinah, beleidigt werde, ist ein häufiger Ausspruch der jüdischen Lehrer, z. B. Rabbi Chaninah Pirke Aboth Cap. III. §. 13. Wer den Geist der Menschen erfreut, erfreut auch den Geist Gottes, und wer den Geist der Menschen nicht erfreut, der erfreut auch nicht den Geist Gottes. Vergl. Sanhedrin Cap. X. wo es heisst, dass wenn ein Verbrecher gestraft werde, die Schechinah seufze und jammere; um wie viel mehr werde sie diess thun, wenn ein Frommer und Unschuldiger Unrecht leide.

4) Christus als κύριος τῆς δόξης ist offenbar schon in der

Würde angeschaut, wornach ihm die von den Juden der Schechinah gegebenen Funktionen zukommen.

5) Darum allein unterlässt er wohl auch Christus als Muster der leidenden, Gott ergebnen Geduld darzustellen V, 10. 11. weil er, voll von seiner weltrichterlichen Würde, diese noch nicht in eine fertige und fliessende Gesammt-Vorstellung mit seiner Knechtsgestalt verbinden konnte, wie z. B. der Verfasser des Briefs an die Hebräer.

§. 5.

Schon die genannten Eigenschaften weisen auf die Anfänge der christlichen Kirche als Entstehungs-Zeit des Briefs hin. Denn alle die jüdischen Ideen stehen als hinstrebende Vorbereitung zu christlichen, nicht wie bald nachher, als Verunstaltung derselben da [1]). Und gerade die ausgelassenen christlichen Vorstellungen, sind diejenigen, welche die nächsten Jahrhunderte ganz anders und abentheuerlich ausgeschmückt hätten. Die Parusie ist völlig ethisch angewandt, da schon das zweite Jahrhundert sie phantastisch verarbeitete. Eine nachapostolische Schrift selbst auch aus der ersten Hälfte des 2ten Jahrhunderts, würde weder dieselbe Reinheit und Nüchternheit der Sittenlehre mit dieser Strenge verbinden [2]), noch auch sich frei von dem kirchlichen Element gehalten haben, das schon damals anfieng das herrschende zu werden. Was sich am meisten aus der ältesten patristischen Literatur dem Jacobus nähert, ist einer umschreibenden Glosse höchst ähnlich, und weis't auf ihn als Urtypus zurück. So der 1. Brief des Clem. Romanus, theilweise eine wahre, breite Homilie über den körnigen Text unsers Briefs.

1) Z. B. der Werth der Barmherzigkeit, um einst vor Gericht zu bestehen, wird sehr früh auf das opus operatum des Almosens bezogen, wie Tob. IV, 11. S. Schol. apud

Matthai. p. 21. ἡ γὰρ ἐλεημοσύνη τὲς καθαρῶς αὐτὴν ἐργαζομένες ἐξαρπάζει τῆς κολάσεως ἐκ καιρῷ τῆς κρίσεως, παρὰ τῷ θρόνῳ ἑζῶσα τῷ βασιλικῷ. — Schon der 1. Brief des Clemens mengt jüdische Priesterideen unter seinen christlichen Stoff. Vgl. Jacobs Lehre vom Gesetz der Freiheit.

2) Man vergleiche z. B. den Pastor Hermae, und die testamenta XII. Patriarcharum.

§. 6.

Auch der religiös-sittliche, sowie der gesellschaftliche Zustand der Leser, soweit er sich in dem Briefe spiegelt, ist offenbar ein früher. Was den ersteren betrifft, so sind alle vom Schriftsteller gerügten falschen Vorstellungen und Missbräuche der Art, dass sie insgesammt auch von vorchristlichen Judengemeinden gelten könnten. Hieher gehört schon das Hauptthema vom Unwerth der blossen Erkenntniss [1]), des blossen Hörens ohne das entsprechende Thun, der eitle, zanksüchtige Zudrang zum Lehrgeschäfte [2]), die Partheilichkeit gegen Reiche und Arme, das weltliche Treiben bei der Einbildung besonderer Frömmigkeit [3]), die faule Entschuldigung der eignen Schwäche mit einer göttlichen Versuchung [4]), das häufige Schwören etc. [5]).

In Rücksicht des kirchlichen Zustandes zeigt sich noch keine völlige Trennung von den Juden [6]), noch die jüdische Synagogen-Einrichtung, selbst der Name [7]) findet sich noch, der später ganz verlassen wurde. Die Christen erscheinen als die Eliten der zwölf Stämme Israels [8]), entweder weil es lauter Judenchristen waren, oder weil die etwaigen Proselyten aus den Heiden sich noch ganz nach ihnen richten, in sie übergehen mussten [9]). Kein Lehrstand, sondern jeder konnte sich zum Lehrer machen [10]). Nur Aelteste, wie sie die Synagogen längst [11]), wie sie die christlichen

Gemeinden gleich Anfangs hatten, ohne eine Amtsgewalt [12]). Kein Bischof, der in den Ignatianischen Briefen schon so bedeutend hervortritt.

1—5) s. die verschiedenen Scholien aus jüdischen Schriftstellern von Meuschen und Lightfoot und Tüb. Zeitschrift 1829. Ueber die Integrität des Jacobus; 1830. Hft. 2.

6) II, 2. vgl. mit Vs. 6. 7. zeigt, dass noch Juden die christlichen Versammlungen besuchten.

7) II, 2. *ἐκκλησία* und später *κυριακὸν* traten an die Stelle des Namens *συναγωγή*; nur Einmal wird auch *συναγωγὴ* gebraucht, aber von den ganz judaisirenden Testamenten der zwölf Patriarchen. Test. Benj. p. 747. *ἐν ταῖς συναγωγαῖς τῶν ἐθνῶν.*

8) I, 1. cf. Matth. XXX, 29.

9) Act. XV, 1.

10) III, 1. selbst die Unordnungen werden nicht, wie schon bei Clem. R. durch Hinweisung auf eine von Gott selbst eingesetzte Ordnung zurecht gewiesen.

11) S. Vitringa de Vetere Synagoga.

12) Man würde sehr gegen die Natürlichkeit des Textes sündigen, wenn man sie aus V, 15. vgl. 14. zu Beichtehörenden machte. Sie sollen nur beten, und das natürliche Heilungsmittel (Jes. I, 6. Jerem. VIII, 22. Marc. VI, 13. Joseph. Bell. Jud. I, 33. 5. Galen. de comp. med. II. Plin. Hist. Nat. XXXI, 47. Philo de somniis p. 1116. a. *καὶ γὰρ λεαίνει καὶ κάματον σώματος λύει καὶ ἐυσαρκίαν ποιεῖ κἂν εἴτι κεχαλασμένον εἴη σφίγγει πυκνότητι, καὶ ἀδενὸς ἧττον ἑτέρᾳ ῥώμην καὶ ἐντονίαν ἐντίθησι*) anwenden. Das gegenseitige Sündenbekenntniss galt schon den Juden als eine Tugend, und *ὁμολογεῖσθαι ἀλλήλοις* ist nicht die kirchliche Beichte. S. Philo leg. Alleg. S. 55. d. das *ἐξομολογεῖσθαι* ist selbst nicht sowohl ein Werk der Seele, als Gottes, der ihr ihre Undankbarkeit fühlen lässt. Ebd. Juda ist das Symbol der Bekennenden. Vergl. de Somniis S. 1136. a. wo die *ὁμολογία* der *ἄρνησις* der Unweisheit entgegengestellt wird 1149. a. *βιάσεται τὸ μὲν πρῶτον ἐξαγορεῦσαι τὸ ἁμάρτημα,*

τὸ δ' ἐξ αὐτοῦ καίεσθαι ἑαυτόν." 4 Esdr. VIII. Nemo est de confitentibus, qui non deliquit. Die Psalmen gaben hierin den Ton an.

§. 7.

Die aus den genannten inneren Gründen hervorgehende Wahrscheinlichkeit einer bis an die Anfänge des Christenthums hinaufreichenden Abfassung unsers Briefs wird zur Gewissheit durch die äusseren Spuren seines Vorhandenseyns, welche sich in den ältesten patristischen Schriften, ja schon in einer kanonischen zeigen. Diess ist der erste Brief des Petrus. Trotz aller Bemühungen, die allgemein anerkannte Verwandtschaft einzelner Stellen beider Briefe in Rücksicht auf Sprache und Gedanken aus etwaigem längeren Umgange der Verfasser oder gar aus vorheriger mündlichen Besprechung des später Schreibenden mit dem Andern, der früher an dieselben Gemeinden geschrieben habe, zu erklären, bleibt es immer noch das Einfachste und Natürlichste, eine Bekanntschaft des Petrus mit dem Sendschreiben des Jacobus anzunehmen. Schon 1 Petr. I, 6. 7. erinnert gar zu sehr an Jac. I, 2. Dass in beiden Stellen δοκίμιον vielleicht in verschiedener Bedeutung gebraucht wird, hier die Prüfung, dort die Bewährung, das Geprüfte, thut gar nichts; im Gegentheil ists ja natürlich, dass ein Petrus nicht sclavisch gefolgt, sondern durch seine Muster sich nur unbewusst habe bestimmen lassen. 1 Petr. I, 24. giebt dieselbe prophetische Drohung, wie Jac. I, 10. nur ausführlicher, was ebenfalls wieder für eine Benützung letzterer Stelle sprechen könnte, um so mehr da dieselbe ausführlichere Behandlung einer 2ten gleichfalls gemeinschaftlich mit Jac. (IV, 6. 10. cf. Petr. V, 5. f.) citirten alttestamentlichen Stelle, und zwar gerade in

der im Ganzen mit denselben Worten und denselben Vermittlungsgedanken gemachten Anwendung des Citats vorkommt. Ganz entscheidend möchte bei dieser Stelle die beiderseitige Erwähnung des Teufels seyn, welche sich bei Jacobus recht wohl aus der sententiösen Sprache, welche Gegensätze liebt, erklärt, bei Petrus aber, der die Verfolgungen und Trübsale der Christen von dem Teufel ableitet, einen ganz neuen Gedanken in den Zusammenhang bringt, und ohne Rückwirkung des Musters Jacobus kaum so unmittelbar an jenen gemeinschaftlich allegirten alttestamentlichen Spruch auch bei Petrus sich gereiht hätte. Die wörtliche Uebereinstimmung von 1 Petr. IV, 8. mit Jac. V, 20. deutet um so eher auf eine Bekanntschaft ersteren Verfassers mit letzterer Stelle, als er dieselben Worte in verschiedenem Sinne braucht, nämlich in dem, welchen Christus selbst Luc. VII, 47. ausdrückt, während Jacobus das in der Besserung bestehende Decken der Sünde meint.

Ebenfalls kaum verkennbar ist die Benützung unsrer Schrift bei Clemens aus Rom. 1. ep. ad Cor. c. X. *Ἄβραὰμ ὁ φίλος προσαγορευθεὶς πιστὸς εὑρέθη ἐν τῷ αὐτὸν ὑπήκοον γενέσθαι τοῖς ῥήμασι τοῦ θεοῦ — διὰ πίστιν καὶ φιλονεξίαν ἐδόθη αὐτῷ υἱὸς ἐν γήρᾳ καὶ δι' ὑπακοῆς προσήνεγκεν αὐτὸν θυσίαν τῷ θεῷ — δικαιοσύνην καὶ ἀλήθειαν διὰ πίστιν ποιήσας* cf. Jac. II, 21. 23. XI. *διὰ πίστιν καὶ φιλονεξίαν ἐσαίθη ῥαὰβ ἡ πορνή*, Jac. II, 25. des Pastors (Mand. XII, 5.) si enim resistitis diabolo, fugiet a vobis confusus ist nicht sicher aus Jac. IV, 7. abzuleiten, da es ein häufig vorkommender jüdischer Grundsatz war; wahrscheinlicher doch auch nicht ganz sicher ist Iren. Haer. IV, 16. 2. Abraham credidit Deo, et reputatum est illi ad justitiam et amicus Dei vocatus est.

§. 9.

Wenn sich nun der Verfasser selbst Jacobus nennt so muss man zuerst an den Jacobus denken, welcher als der erste Vorsteher der Gemeinde zu Jerusalem oder richtiger als der angesehenste Mann in ihr vorkommt. Denn als solcher war er befähigt, ein Kreisschreiben an die sämmtlichen ausserpalästinensischen Gemeinden zu erlassen; als solcher durfte er wagen, diesen so ernste Wahrheiten mit solcher Strenge vorzuhalten. Jerusalem war auch für die Christen, wie bisher für die Juden der religiöse Mittelpunkt ihrer Genossenschaft, und das Ansehen des dortigen Hohenpriesters und Synedriums war auf die christliche Gemeinde, so lange durch die Anwesenheit der Apostel verherrlicht, übergegangen. So sehen wir in der berühmten Streitfrage über die Zulassung der Heiden die Antiochener sich nach Jerusalem wenden; die dortigen Brüder unter Jacobus Leitung einen zur Norm werdenden Ausspruch thun. Ja von Jerusalem aus, und auf Jacobus Auctorität sich stützend, sehen wir falsche Brüder die auswärtigen Gemeinden beunruhigen, weil was von dorther kam, besonderer Beachtung und Berücksichtigung werth schien. — Auf den Verfasser unsers Briefs passt auch vollkommen das Bild, welches die verunreinigte Tradition noch ziemlich kenntlich, wenn auch ins Grelle ausgemalt, von jenem sogenannten Vorsteher zu Jerusalem erhalten hat [1]). Und aus unserem Briefe erklärt sich auch die Achtung, in welcher er nach Josephus Zeugniss bei den Juden immerfort stand [2]). Ja man würde kaum zu spitzfindig verfahren, wenn man in unserem Briefe eine sprachliche Verwandtschaft mit dem wahrscheinlich unter Jacobus Einfluss redigirten Schreiben der Jerusalemiten finden wollte [3]).

1) Siehe Hegesippus bei Euseb. Hist. Eccl. II, 23. Feilmosers Einleitung S. 77.

2) Josephi Antiq. lib. XX. c. 9. §. 1.

3) Feilmoser a. a. O. S. 487. „Nicht unbedeutend ist auch die Uebereinstimmung dieses Briefs in der Grussformel χαίρειν, (I, 1.) mit dem offenbar unter dem vorwiegenden Einflusse Jacobs abgefassten Schreiben der Gemeinde zu Jerusalem" (Act. XV, 23.). Dürfte man eine Abfassung des jerusalemitischen Briefs (NB. an syrische und kleinasiatische Heidenchristen) in griechischer Sprache und griechische Verhandlungen auf jener Versammlung annehmen (Hug Einleitung II. §. 10.), so würden sich noch zur Vergleichung darbieten Act. XV, 29. διατηροῦντες — εὖ πράξετε Jac. II, 8. εἰ τελεῖτε — καλῶς ποιεῖτε; Act. Vs. 20. ἐπιστεῖλαι αὐτοῖς τοῦ ἀπέχεσθαι Jac. V, 17. προσηύξατο τοῦ μὴ βρέξαι. Act. Vs. 17. ἐφ' οὓς ἐπικέκληται τὸ ὄνομά μου ἐπ' αὐτοὺς V. 14. ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ Jac. II, 7. τὸ καλὸν ὄνομα τὸ ἐπικληθὲν ἐφ' ὑμᾶς.

§. 9.

Die im vorigen §. gemachte Voraussetzung von der Identität des Jacobus Alphäi Sohn mit dem Jacobus, dem Gerechten, dem Bruder Jesu gegen die theils aus der kirchlichen Tradition, theils aus dem N. T. zu erhebenden Einwendungen zu rechtfertigen, ist möglich. Einen Versuch dazu siehe in Tübinger Zeitschrift für Theologie 1829. St. 3. S. 47. ff. 1830. Hft. 2. s. unten Nr. XVII.

Genügenderes s. in Dr. Feilmosers Einleitung, 2te Auflage, S. 472. ff.

§. 10.

Wann wurde der Brief geschrieben? Er enthält keine einzelne individuelle Thatsache, aus welcher sich die Zeit bestimmen liesse. Wohl aber spricht der schon betrachtete Geist und Ton des Ganzen da-

für, dass er in die allerfrühste Zeit der apostolischen Schreibung gehört. Sowohl der Verfasser und seine Bildungsstufe, als auch der Zustand der Leser machen es nicht unwahrscheinlich, dass wir an diesem Buche die allerälteste Schrift des N. T. Kanons besitzen.

Nach dem ersten Verse muss aber das Christenthum schon in einigen ausserpalästinensichen Ländern verbreitet gewesen seyn. Jedoch nicht lange, da von dem allerorts sich bald regenden Zwiespalt zwischen Juden- und Heidenchristen noch keine Spur vorkommt. Die Streitigkeiten, welche Jacobus bekämpft, sind offenbar andre [1]). Entweder müssen also noch keine Heiden gewonnen worden seyn, oder doch noch so wenige, dass sie sich ganz in den Judenchristen verloren. Somit lässt sich behaupten, dass die Abfassung einige Zeit vor das sogenannte Apostelconcil Act. XV. fällt [2]).

1) IV, 11. f. möchte wohl Feilmoser zu weit gehen, wenn er eine Anspielung auf bereits ausgebrochene Streitigkeiten über die Gesetzesbeobachtung findet. Etwas auffallend ist zwar allerdings der Satz: „wer seinen Bruder richtet, der richtet das Gesetz," aber gewiss weniger passend, es auf ein Richten um des Gesetzes willen, das etwa der Bruder nicht halten wollte, zu deuten, als auf die durch das Gesetz gebotene, jede Verläumdung ausschliessende Bruderliebe II, 8. Auch bei Philo erscheint das Gesetz gleichsam als personificirter Beschützer der Schutzbedürftigen: cf. Test. Gad. IV. Vgl. Walter Scott die Ansiedler im Anfang.

2) Nach diesem Concil, auf welchem beschlossen wurde, dass Niemand angehalten werden dürfe *τηρεῖν τὸν νόμον* (Vs. 24.) konnte Jacobus nicht mehr so geradezu auf den *νόμος* provociren und das Christenthum gleichsam mit ihm identificiren, wie es im Briefe geschieht.

§. 11.

Wenn obige Annahme über die Zeit begründet ist, so lässt sich der Kreis der Leser ungefähr bestimmen. Es können keine andre als kleinasiatische und syrische Gemeinden gewesen seyn, denn auf diese Länder war damals das Christenthum eingeschränkt (Act. XV, 23.). Der 1. Brief des Petrus, welcher unsern Jacobus da und dort benützt, nennt ausdrücklich kleinasiatische Provinzen, und die syrische Peschito hat ihn bereits unter den heil. Schriften, während er anderwärts noch bezweifelt oder nicht gekannt wird.

§. 12.

Dass dieser Brief, ungeachtet seines apostolischen Ursprungs doch nicht gleich anfangs in dem Kanon seinen Platz fand, sondern unter den widersprochenen Schriften aufgeführt wurde: hievon können die Gründe sehr einleuchtend gemacht, und es darf aus jener Erscheinung kein nachtheiliger Schluss gegen den Brief und seine Authenticität gezogen werden. Schon die frühe Abfassung, noch mehr aber seine Bestimmung für Judenchristen erklärt unschwer seine mindere Beachtung im Verlauf der Zeiten. Denn ursprünglich waren die apostolischen Schriften bei weitem nicht in dem Ansehen von heiligen Schriften, welches lange dem A. T. allein verblieb; und unser Sendschreiben, an keine bestimmte Gemeinde gerichtet, konnte leicht zwar erhalten, aber minder in Ehren gehalten werden, als diejenigen Briefe, welche von den Aposteln selbst und namentlich empfangen zu haben sich die einzelnen Gemeinden zu grosser Ehre rechneten. Vornehmlich aber die grosse Trennung innerhalb der christlichen Kirche, bei welcher das Uebergewicht auf die Seite der Glaubigen aus den Heiden, und die Juden-

christen in die Verachtung der Ketzerei fielen, musste dem Aufkommen unsers Briefs unter jenen, denen die Paulinische Literatur Alles war, hinderlich seyn, um so hinderlicher, als die oberflächliche Ansicht einen Widerspruch mit paulinischer Lehre und eine Begünstigung des Gesetzwesens darin finden konnte. Wenn aber auch der unbefangenen und gelehrteren Kirchenschriftsteller, auf deren Zeugniss hin wenigstens auch, wenn gleich nicht ausschliesslich, die Kirche den Canon festsetzte, nur wenige desselben Erwähnung thun, so begreift sich diess gar leicht aus der dogmatischen Unbedeutenheit des nur praktisch-paränetischen Briefes, welcher namentlich die Lieblingsdogmen jener ersten Jahrhunderte auf keine Weise stützen konnte.

§. 13.

Der Werth unsers Briefs beruht darin, dass wir 1) an ihm das erste Denkmal der christlichen Schriftstellerei besitzen, welches über den Brief der Jerusalemiten an die Antiochener hinaufreicht; 2) ein, wenn auch nicht vollständiges, doch in einzelnen Zügen sehr anschauliches Bild der ersten Christengemeinden vor uns haben; 3) dass wir sehen, wie sich das Christenthum aus dem Judenthum heraushob, und bei seinem Anschliessen an dasselbe die jüdischen Vorstellungen vergeistigte und modificirte; 4) dass uns im Verfasser eine Individualität entgegentritt, welche neben den andern N. T. Hauptpersonen und Hauptschriftstellern sehr eigenthümlich dasteht, und uns somit den christlichen Geist in seiner Freiheit und als denselben in verschiedenen Formen zeigt, 5) dass wir an seinem Beispiele einen Blick in das successive Wachsthum der Apostel an christlicher Einsicht, in das [all]mählige

Durchdrungen- und Durchgebildetwerden ihres ganzen geistigen Wesens und ihrer geistigen Welt thun dürfen; 6) dass er einen Schatz der wichtigsten, wenn auch einfachsten, praktischen Wahrheiten enthält, sie mit grossem edeln Ernst, mit heiligem Zorn und zärtlicher Liebe, in fasslicher lebenskräftiger Sprache vorträgt; Wahrheiten, welche gegen die Unart der menschlichen Natur, wie sie jederzeit ist, ihre Wichtigkeit behalten.

XIX.

Scholien zum Briefe des Judas *).

V. 1. Ἀδελφὸς τῷ Ἰακώβῳ. Hiemit will sich der Verf. seinen Lesern kenntlich machen, und seinen Ermahnungen besondern Nachdruck geben. Jacobus muss also ein bekannter und geachteter Mann gewesen seyn. Man denkt somit natürlich an den Jacobus zu Jerusalem, der ein besonderes Ansehen in allen christlichen Gemeinden genoss. Dass diess Jacobus, Alphäi Sohn, der Apostel, gewesen sey, wird somit auch durch unsere Stelle bestätigt. Er hatte nehmlich einen Bruder, Namens Judas, der gleichfalls Apostel war, Luc. VI, 16. Act. I, 13. (wo zu dem Ἰακώβου zu suppliren ἀδελφὸς de Wette und Olshausen mit Unrecht verbieten, s. Winer's Grammatik 159. f.). Nicht ganz consequent scheint es, wenn de Wette (Einleitung §. 182.) an unserer Stelle den angesehenen Jacobus, also den Apostel, bezeichnet findet, dagegen (§. 167.) annimmt, Jacobus, Alphäi Sohn, sey im Verborgenen geblieben, oder bald gestorben, und

*) Diese Scholien bezwecken nicht Vollständigkeit des Erklärenswerthen, sondern behandeln nur das von den bisherigen Erklärern Uebergangene, oder das bei ihnen minder Haltbare.

Jesu leiblicher Bruder (Matth. XIII, 55.) bei der Gemeinde zu Ansehen gekommen (1 Cor. IX, 5. Act. I, 14.). Wenn sich letzteres so verhielte, so müssten wir unsern Judas ebenfalls eher für einen leiblichen Bruder Jesu, als für einen Bruder des Apostels Jacobus halten, oder doch den Jacobus, Vetter des Herrn, von dem Apostel Jacobus unterscheiden, und dafür könnte V, 17. unsers Briefs sprechen. Allein letztere Stelle schliesst den Verf. nicht nothwendig von der Zahl der Apostel aus; er erinnert die Leser daran, was sie früher von den Aposteln (etwa den λίαν ἀπόστολοι) gehört haben, und was jetzt in den von ihm bezeichneten Verführern eingetroffen sey (vgl. Eph. III, 5.). Olshausen rechtfertigt in seinem biblischen Commentar (zu Matth. XIII, 55.) die Annahme hinlänglich, dass ἀδελφοὶ nicht Brüder, sondern Vettern heisse. Allein aus diesen Vettern sollen nach ihm keine Apostel gewählt worden seyn. Die hiefür angeführten Gründe möchten nicht Stich halten. Sie lauten so: „nach Johann VII, 5. glaubten sie nicht an Jesus, und Apg. I, 14. werden sie deutlich von den Zwölfen abgesondert, erscheinen übrigens hier als Gläubige.“ Beide Gründe dürften einander gegenseitig schwächen. So wahrscheinlich an der ersten Stelle ἀδελφοὶ nicht von Verwandten überhaupt, sondern von Vettern, die auch anderwärts diesen Namen führen (Matth. XIII, 55.), die Rede ist (vgl. jedoch auch Matth. I, 11. 1 Chron. III, 15. 16. ἀδελφοὶ von Oheimen), so ungewiss ist es, dass alle vier Vettern, deren Matthäus erwähnt, von Johannes noch als unglaubig bezeichnet werden. Wenn jener Festbesuch, bei welchem selbst die ἀδελφοὶ Jesu noch als unglaubig vorkommen, entschieden in die letzte Zeit seiner Wirksamkeit fällt: so ist es doch wohl ebenso möglich, dass in dem längeren Zeit-

abschnitt von dem ersteren Auftritt Jesu in Nazareth an einige von ihnen glaubig und zum Apostelamt fähig geworden sind, als dass bis zur Himmelfahrt alle jene ἄπιστοι sich gewinnen liessen. Matthäus giebt nach Joh. IV, 44. den Auftritt Jesu in Nazareth zu spät, der vielmehr bei Lukas seine rechte Stelle hat. Sehr wohl können also von den Matth. XIII. noch als unglaubig aufgeführten Vettern Einige schon in Matth. X. gegebenen Apostel-Verzeichnisse stehen. Matth. stellt, wie Olshausen richtig bemerkt, die Brüder-Paare zusammen; auch Jacobus und Judas sind zusammengestellt. Er scheint ferner, was sich aus den vier ersten Namen und aus Matthäi Stellung schliessen lässt, alle nach der Zeit ihrer Berufung geordnet zu haben*); laut dem Gesagten fällt die Berufung der Vettern in die spätere Zeit. Das Gesetz, das Olshausen anführt, neutestamentliche gleichnamige Personen nicht ungebührlich zu vermehren, spricht gegen ihn selbst. Zwei Apostel, Judas und Jacobus, und zwar Brüder (s. oben); zwei Söhne des Alphäus gleiches Namens. Von letzteren sollen nun die Briefe herrühren, Jacobus soll in Jerusalem besonderes Ansehen genossen haben (Gal. I, 19.), während die Apostel gleiches Namens verschwinden. Und doch ist es der Apostel Jacobus, der (Act. XV.) als der einflussreichste Mann in Jerusalem erscheint, also zwei gleichnamige Männer auch in den gleichen Verhältnissen. Gal. I, 19. will Paulus sein Verhältniss zu den Aposteln, nicht zu andern Christen beschreiben, und sagt daher, den Paulus habe er gesprochen, einen andern Apostel aber nicht, ausser Jacobus, den

*) Judas Ischariot macht vielleicht hievon, aus leicht erklärlichen Gründen, eine Ausnahme.

Bruder des Herrn. Dass er hier den Bruder des Herrn bestimmt zu *) den Aposteln rechnet, ergiebt sich aus Act. IX, 27., wo von demselben Aufenthalt in Jerusalem gesagt wird, dass Paulus geführt worden sey πρὸς τοὺς Ἀποστόλους, also nicht zu Petrus allein, sondern zu etlichen, nehmlich zu den genannten zwei Aposteln. Wenn Maria heisst die Mutter Jacobs τοῦ μικροῦ (Matth. XVII, 56.), so weis't diess am natürlichsten auf einen andern Jacob, der in Bezug auf jenen der grössere, ältere war, zurück, und diesen haben wir ja unter den Aposteln. Giebt man einmal die Bedeutung von ἀδελφοὶ als Vettern zu, wie Olshausen thut, so kann man kaum noch mit einigem Fug diese Vettern von den Aposteln unterscheiden. Nach der Auferstehung konnten immer noch ἀδελφοὶ Christi neben den Aposteln aufgeführt werden, denn es waren ausser Judas und Jacobus noch zwei übrig, Simon und Joses, wahrscheinlich die, welche Joh. VII. ohne Jesus zum Feste reis'ten. Ja es könnte der Pluralis ἀδελφοὶ unbestimmt von dem Einen Joses und seinen Schwestern (Matth. XIII.) gesetzt seyn, also Simon der Kananiter ebenfalls für einen Vetter Jesu genommen werden: wenn sich diess mit der Tradition vereinigen liesse, welche den Simon, Clopas Sohn, nach Jacobus Tod an die Spitze der Gemeinde zu Jerusalem treten lässt (Euseb. IV, 22.), dann wäre noch einleuchtender, warum nach Judas Abgang der letzte der vier Brüder, Joses, zum Apostel-Amt vorgeschlagen wurde; während es jedenfalls unbegreiflich bliebe, dass der ausgezeichnete Jacob, Alphäi Sohn, damals hätte übergangen werden können. —

*) S. Schrader der Apostel Paulus T. I. S. 55. ff.

Unser Judas, Jacobs Bruder, ist somit ohne Zweifel der Apostel.

V. 3. *Ἅπαξ* s. Hebr. VI, 4.

V. 4. kann grammatisch so genommen werden, dass *οἱ πάλαι — ἀσεβεῖς* die Apposition zu *τινὲς ἄνθρωποι* ausmacht, deren Eigenschaften nur die folgenden Participia ausdrücken, oder so, dass das Wort *ἀσεβεῖς* eben die Eigenschaften eröffnet, und *οἱ προγεγραμμένοι* ein einfacher Adjektiv-Zusatz, nicht aber eine Apposition zu *τινὲς ἄνθρωποι* ist. Letzteres möchte das richtigere seyn, indem nach *τὶς τινὲς* der Artikel vor Participien gewöhnlich die Bedeutung hat ein solcher, der, solche die = est, sunt, qui. Hr. Winer (Grammatik S. 95. und Commentar zu Gal. I, 7.) scheint diese Bedeutung des Artikels noch zu verkennen, indem er gezwungen erklärt: *τινὲς εἰσιν οἱ ταράσσοντες* = „die euch beunruhigen sind einige," da vielmehr die Thatsache des Beunruhigens allein, und nicht die Mehrheit oder geringe Zahl der Beunruhiger von dem Apostel besprochen wird. Genau heisst es: es sind einige im Stande, es wagen einige euch zu beunruhigen, nonnulli ii sunt, qui vos turbent. Auch Luc. XVIII, 9. gehört hieher. Am klarsten ist die Unrichtigkeit der Winerschen Deutung aus Col. II, 8. *βλέπετε μή τις ὑμᾶς ἔσται ὁ συλαγωγῶν*, wo es doch unmöglich heissen kann: sehet zu, dass derjenige, welcher euch fangt, nicht einer sey, sondern heissen muss: „dass nicht einer im Stande sey, euch zu fangen." Vgl. Phil. de Agric. p. 206. A. *εἰσί τινες οἱ τὸ εὐσεβὲς προγράφοντες.* Beispiele aus Klassikern giebt Matthiä §. 268. — *οἱ προγεγραμμένοι εἰς τοῦτο τὸ κρῖμα* = die schon längst als diese Frevler bezeichnet sind, wörtlich: die schon zuvor aufgeschrieben sind für diesen Frevel. Ebenso *προγράφειν* von der Zeit

Gal. III, 7· vrgl. unten V, 14. 17. Col. I, 5. εἰς Plat. Rep. p. 361. μεγίϛη δόξα εἰς δικαιοσύνην. Alle Prophezeihungen, wie die des Enoch (Vs. 11.), mögen gemeint seyn.

V. 5. εἰδοτας soll wohl nichts anders als den Gegenstand des ὑπομνῆσαι eröffnen; = ich will euch erinnern an das, was ihr schon wissen müsst, nehmlich etc. Statt dessen wird das, woran sie erinnert werden sollen, in Abhängigkeit von dem ins Participium verwandelten Zwischensatze gebracht, nach einer bekannten, bei ὡς, ὥσπερ am häufigsten vorkommenden Eigenthümlichkeit der griechischen Sprache. S. Lücke zu 1 Joh. III, 12. und vergl. die Anakolutha bei Winer p. 441. bes. Gal. II, 4. 5. — ἅπαξ ist eine ähnliche Trajektion wie 2 Tim. II, 6. „Einmal hat Gott sein Volk aus Egypten gerettet; sodann aber die der Ungläubigen verderbt." Das erste verb. finit. wurde in ein Partic. umgesetzt, dabei aber die auf jenes berechneten Wörter ἅπαξ, δεύτερον beibehalten, analog den Fällen, wo auf ein Particip ein δὲ oder καὶ folgt (Winer p. 446.), oder gar ein εἶτα (Thiersch gr. Gr. p. 435.). — Ganz denselben Gedanken, wie hier, haben wir Hebr. III, 16. 17. vrgl. VI, 4.

V. 6. Ἀγγέλους τε τοὺς μὴ τηρήσαντας. — Auch Engel, nehmlich die, welche nicht bewahrt haben. Streng logisch sollten beide Begriffe in Abhängigkeit von einander gesetzt worden seyn = ἀγγέλων τε τοὺς μὴ etc. Allein die strenge innerliche Verknüpfung ist dem gewöhnlichen Denken nicht so natürlich, als die leichte Aneinanderreihung. Die Grammatiker nannten diese Construktion καθ' ὅλον καὶ μέρος. Zu dem Allgemeinen, von dem ein Besonderes soll herausgehoben werden, wird diess so angefügt, dass jenes selbst

in die Construktion des letzteren zu stehen kommt. Der Artikel will das Allgemeine nach seiner hieher gehörigen Beziehung bestimmen und besondern. Winer p. 121.

V. 7. *τούτοις* geht am natürlichsten auf die vorherbesprochenen Engel, deren Verbrechen, laut dem Buch Enoch, dasselbe war.

V. 8. *κυριότητα ἀθετοῦσι*, diess zeigt, dass V. 4. nicht allein von einem praktischen Verläugnen die Rede seyn kann, s. V. 15. Vrgl. 2 Joh. 7. Tit. I, 16. *δόξας βλασφημοῦσι* kann wegen des gleichfolgenden Beispiels, worin der Erz-Engel nicht einmal den Teufel schelten wollte, nur eine Lästerung der Engel bedeuten. Denn nähme man es als Lästerung der irdischen Majestäten, welcher sich, jene thierischen (10.), dem Sinnlichen ganz hingegebenen Menschen schuldig machen, so wäre gar kein Vergleichungs-Punkt mit dem Verfahren Michaels und des Satans vorhanden. — Wir hätten also hier gerade den Gegensatz der colossischen *θρησκεία ἀγγέλων*. Zur Ehrfurcht gegen die Engel ermahnt auch Philo, der anderwärts von ihrer Verehrung abmahnt. De Somn. p. 585. c. *εἶθ' ἑκουσίως ὑποσκελίσασα ἑαυτὴν χωλεύοι τῶν ἀσωμάτων ὅπως ὑγερίζουσα φύσεων ἡττᾶσθαι δοκοῦσα νικήσῃ· τῶν γὰρ πρεσβείων ἐξίσασθαι γνώμῃ μᾶλλον ἀνάγκη τοῖς ἀμείνοσιν οἷς ἐντελέστατον νενόμεσαι.* — Uebertriebene Verehrung der Engel mochte bei frivoleren Menschen jene Blasphemie der *δόξαι* hervorgerufen haben.

V. 9. *κρίσιν ἐπιφέρειν* scheint zu den der *διάλεκτος κοινὴ* nicht fremden Latinismen zu gehören, judicium ferre, inferre.

V. 10. *ὅσα μὲν οὐκ οἴδασιν, βλασφημοῦσιν* gerade das Widerspiel von Col. II, 18. *ἃ μὴ ἑώρακεν ἐμβατεύων.* — *ὡς τὰ ἄλογα ζῶα* vrgl. Phil. de Abrah. p. 369. A. *ὧν*

ἀδυνατεύοντες φέρειν τὸν κόρον ὥσπερ τὰ θρέμματα — ἄκρατον πολιὴν καὶ ὀψοφαγίας καὶ ὀχείας ἐκθέσμους μεταδιάκοντες. Vgl. das κρῆτες ἀεὶ ψευσαὶ κακὰ θήρια. — ἐπίσανται diess beweisst, dass jene sich mit Wissen und Einsicht gross machten; es war aber nur sinnliche Verständigkeit, Freigeisterei, die zum Verderben gereicht, vgl. Col. II, 22.

V. 11. τῇ ὁδῷ τοῦ καὶν. Gewöhnlich denkt man hier an den Mord Kains. So Feilmoser Einleitung etc. S. 495. „Neid und Mordsucht.“ Wahrscheinlicher aber ist das tertium comparationis der fleischliche Uebermuth der Sophistik, dessen Symbol Kain den Juden war. Philo quod deterius potiori p. 155. ff. p. 161. sind Kains und der Seinesgleichen Gedanken und Reden folgende: ἐκ οἰκία ψυχῆς τὸ σῶμα; διὰ τί ἦν οἰκίας, ὡς μὴ γένοιτο ἐρείπιος, ἐκ ἐπιμελησόμεθα; ἡδονὰς τε καὶ ἀπολαύσεις καὶ τὰς παρὰ πάντα τὸν βίον τέρψεις τοῖς τεθνεῶσιν ἢ τοῖς μηδὲ γενομένοις τὸ παράπαν ἀλλ' ἐχὶ τοῖς ζῶσιν ἡ φύσις ἐδημιούργει; πλοῦτον δὲ καὶ δόξαν καὶ τιμὰς καὶ ἀρχὰς καὶ τ' ἄλλα ὅσα τοιαῦτα τί παθόντες ἐ πορισόμεθα ἐξ ὧν οὐ μόνον τὸ ἀσφαλῶς ἀλλὰ καὶ εὐδαιμόνως ζῆν περιγίνεται; de agricultura p. 190. heisst Kain γῆς ἐργάτης· τὴν γὰρ τοῦ φαύλου ψυχὴν περὶ ὀδὲν ἄλλο πραγματεύεσθαι σημβέβηκεν ἢ τὸ γήϊνον σῶμα καὶ τὰς τοῦ σώματος ἁπάσας ἡδονὰς. Quod deterius p. 169. πᾶς φίλαυτος ἐπίκλησιν καιῖν εὕρηκεν. Targ. Hieros. ad Gen. IV, 7. Respondit Cain et dixit: Non est judicium, nec judex, nec est aliud seculum, nec dabitur merces bona justis, nec ultio sumetur de improbis etc.

Bileam wird neben Kain auch von Philo aufgeführt (quod deter. p. 168.) als σοφιστὴς, μάταιος ὢν ὄχλος ἐναντίων καὶ μαχομένων δοξῶν βυληθεὶς ἀρὰς τίθεσθαι καὶ βλάπτειν τὸν ἀρεῖον. — τῇ πλάνῃ τοῦ Βαλαὰμ

μισθῷ ἐξεχύθησαν darf wegen des Parallelismus nicht übersetzt werden mit Rosenmüller: et effuso impetu ruunt in errorem Balaamiticae mercedis, wobei ohnehin die Genitive Schwierigkeiten machen würden; sondern *τῇ πλάνῃ τοῦ B*, heisst: in balamitischer Verirrung *μισθῷ ἐξεχύθησαν*: stürzten sie gierig auf Lohn (16.). So *ἐκχύεσθαι* aus Gen. XLIX, 4. Test. Rub. *πορνείᾳ ἐν ᾗ ἐξεχύθην ἐγώ*. Als Verbum des Begehrens hat es den Genitiv (W. 168.).

V. 10. Die später fast allgemeinen Missbräuche bei den christlichen Liebesmahlen, wodurch sie zu profanen Schmausereien wurden, mochten auch schon gar frühe als Ueberreste heidnischen Unfugs da und dort vorgekommen seyn. Phil. in Flacc. p. 965. nennt *ἑταιρίαι καὶ σύνοδοι αἱ ἀεὶ ἐπὶ προφάσει θυσιῶν εἰσιῶντο τοῖς πράγμασιν ἐμπαροινοῦσαι*. — *ποιμαίνοντες* scheint hier ironisch gefasst, anspielend auf die Belehrungen, welche diese Leute etwa zu geben versprachen, was in der neutest. Sprache *ποιμαίνειν* heisst; sie weiden sich selbst am Schmause (Ezech. XXXIV, 2.). Dass nehmlich nicht bloss unsittliche Menschen überhaupt (de Wette) §. 138.), sondern, wenn auch nicht systematische Irrlehrer, doch solche Verführer gemeint sind, welche wirklich ihre irreligiösen Grundsätze zu verbreiten suchten, scheint schon aus den Vergleichungen V. 11. 13. hervorzugehen, vrgl. V. 16. 18. — *νεφέλαι ἄνυδροι* deutet eben darauf hin; von ihnen ist keine Erquickung zu hoffen, so wenig als von den die Wandrer täuschenden Wölkchen in der Sandwüste (s. d. Ausleger). *δὶς ἀποθανόντα* ist der kontradiktorische Gegensatz von der Wiedergeburt; der Nichtwiedergeborne ist einfach todt in Sünden (Col. II, 13.), der Wiederabgefallene oder der in hohem Grade Ruchlose ist zweimal todt. Die Braminen heissen zweimal Geborne.

V. 13. *κύματα ἄγρια θαλάσσης*, Lehrer werden mit dem Meere verglichen, z. B. Moses theol. Samar. ed. Gesen. p. 26. oceanum sermonis fecit eum excellentia Dei. *ἀστέρες πλανῆται.* Die Christen heissen Phil. II, 15. *φωστῆρες* auch die Juden Test. Levi XIV. Umgekehrt also die Verführer: Irrsterne, oder deutlicher: Irrlichter.

V. 14. *προεφήτευσε τούτοις* auf diese, von diesen hat — geweissagt. Aehnlich der Dativ Matth. XIII, 14. (s. Winer p. 176.) Gal. III, 16. *τῷ Ἀβραὰμ ἐρρήθησαν αἱ ἐπαγγελίαι καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ*, wo die gegebene Erklärung, dass das *σπερμα* Christus ist, nöthig macht, nicht sowohl eine dem Abraham und seinem Samen ertheilte Verheissung zu verstehen, als vielmehr den Seegen, der durch Abrahams Nachkommen soll über andre Völker verbreitet werden (V. 8.), so dass V. 14. *ἡ εὐλογία τοῦ Ἀβραὰμ* einen Genitivus subjecti hat, der Seegen, den Abraham bringen soll. — Vgl. Plat. Phaed. p. 79. B. *ἡμεῖς γε τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ μὴ τῇ τῶν ἀνθρώπων φύσει ἐλέγομεν* = mit Rücksicht auf die menschliche Natur.

V. 19. Diess sind Leute, die sich selbst absondern, oder diess sind gerade diejenigen, welche etc. *οἱ* der Artikel wie V. 4. Plat. Phaed. p. 66. A. *ἐχ ἅτος ἐξὲν ὁ τευξόμενος τοῦ ὄντος* Xenoph. Hell. II, 3. 43. *οἱ ἀδίκως χρήματα ἀφαιρούμενοι ἅτοί εἰσιν οἱ πολλοὺς τοὺς ἐναντίους ποιούμενοι.* Vielleicht geht an unserer Stelle auch diese Erklärung: die Leser kannten die Trennung als ein Verbrechen, jene Verführer mischten sich nun unter die Christen, und der Verf. sagt: Diess sind gerade die, welche sich trennen, und innerlich getrennt sind, indem sie keinen Geist haben. Dem Worte nach könnte man zwar hier auch übersetzen: diese, nehmlich die von den Aposteln schon

vorherbezeichneten, sind eben die, welche sich absondern, so dass ὅτοι sich genau auf das Vorhergehende bezöge, und οἱ hinwiese auf die den Lesern bekannten. Allein hiegegen ist entscheidend, dass jene Leute sich in der That ja nicht absonderten, sondern unter die Christen mischten, dass das Wort διορίζοντες von den folgenden Worten ψυχικοὶ etc. erklärt wird (Col. III, 5.), also eine tropische Bedeutung haben muss, vielleicht eine Anspielung enthält auf die Prätension jener Leute, sich durch Bildung (V. 10.) auszuzeichnen. „Das sind die, die sich unterscheiden, nehmlich sie sind blos psychisch und haben keinen Geist. Ihr aber (20.) wandelt im heiligen Geist.“

Ferner geht ὅτοι bei Judas nicht auf das Frühergesagte, als worin sie schon bezeichnet wären, sondern weis't epideiktisch auf die Bewussten hin, wie sich aus V. 8. 10. 12. 16. ergiebt. Wer wollte am letztern Orte übersetzen: Das, was Enoch meint, sind eben eure Zänker? Sondern vielmehr: Schon Enoch hat von ihnen geweissagt. Zänker sind sie etc.

Ψυχικοὶ, πνεῦμα μὴ ἔχοντες. Diess erklärt sich aus der platonisch-jüdischen Theologie, der auch Paulus zu folgen scheint (1 Thess. V, 23.). Jene Ruchlosen, welche Gottes Geist nicht einkehren liessen, haben darum selbst kein πνεῦμα (in dem Worte πνεῦμα hier den göttlichen Geist zu finden, verbietet die Weglassung des Artikels). Iren. ad. Haeres. V. 6. zeigt, wie der Mensch durch die Sünde den nur in beständiger Gemeinschaft mit dem göttlichen Geiste bestehenden Geist verloren habe, und blos Seele und Leib geworden sei.

Wohin nun unser Brief gerichtet war, möchte sich aus der ganz eigenthümlichen Ruchlosigkeit der Lästerung gegen höhere geistige Wesen bestimmen lassen. Diese konnte nirgends anders vorkommen, als wo die Engel eine ganz vorzügliche Rolle in dem religiösen Systeme spielten. Nur durch eine Uebertreibung hierin konnte die Irreligiosität auf diese Art ihrer Aeusserung kommen. Die mit der Engel-Verehrung verbundene übertriebene Askese rief ebenfalls als ihren Gegensatz die Schätzung des blos Sinnlichen hervor, ein um alles Geistige und Höhere unbekümmertes übermüthiges Genussleben. Unser Brief ist somit das Gegenstück zu dem an die Colosser, und jene Gegenden Kleinasiens, in denen die von letzterem bekämpften Irrthümer im Schwange giengen, wahrscheinlich auch der Schauplatz der Ruchlosigkeit, welcher er entgegenkämpft und der Ort seiner Bestimmung. Diess lässt sich auch auf äusserliche Weise wahrscheinlich machen, indem der zweite Brief Petri, eine unverkennbare Copie von unserm, die gleiche örtliche Bestimmung gehabt haben muss, sich selbst aber auf den ersten bezieht, also den im ersten Kapitel des ersten bezeichneten Lesern sich zuschreibt. Dass es vorherrschend Juden gewesen seyen, ist aus den Beweisen unsers Briefs nicht mit strenger Nothwendigkeit zu schliessen (s. oben XIII.). Das eklektische Kleinasien war gewiss mit jüdischen Apokryphen, die sich auf die Engellehre beziehen, nicht unbekannt. Dort entstanden die meisten auf Heiden berechneten sibyllinischen Weissagungen, welche jüdische Verfasser gehabt haben müssen.

XX.

Aphorismen über den Antichrist.

(Apoc. XIII, 5—8. cfr. 2 Thess. II, 34.)

Dass die Grundlage der Vorstellung vom Antichrist in Daniel (XI.) und Ezechiel XXXVIII. XXXIX.) zu suchen sey (de Wette biblische Dogmatik §. 198.), kann nicht geläugnet werden. Ausgebildet wurde sie aber durch Einflüsse der persischen Mythologie. Diese wirkte sowohl durch ihren allgemeinen Gegensatz von Gutem und Bösem, der sich in der ganzen Weltordnung und Geschichte individualisirt ausspricht, als besonders durch ihre Eschatologie, wo Ahriman am Ende selbst auftritt, und von dem durch Ormuzd inspirirten Sosiosch, den Weltrichter überwunden wird, auf die antichristische Idee ein, und half, ihr die Gestalt zu geben, in welcher die spätere Theologie der Juden sie festhielt. Ohne allen Zweifel haben wir in den neutestamentlichen Schilderungen formell völlig die jüdischen Vorstellungen (Ewald Comment. in Apoc. p. 238).

Wenn der genannte treffliche Commentator aus der geistigen Wendung, welche Johannes der Idee des Antichrists giebt (1 Joh. II, 18—22. IV, 3. 2 Joh. 7.) auf die Unmöglichkeit schliesst, dass derselbe Ver-

fasser auch die Apokalypse geschrieben habe: so möchte wenigstens dieser Schluss etwas zu rasch seyn. Jene ethische Anwendung verträgt sich denkbarer Weise wohl mit der realen Auffassung in der Apokalypse, (so gut als man z. B. von einem Weltgericht der Weltgeschichte sprechen kann, ohne das eigentlich sogenannte zu läugnen) und auch das Evangelium scheint eine Anspielung auf den Antichrist zu enthalten, welche nicht nur eine nähere Vertrautheit des Johannes mit dieser Idee überhaupt, (so dass also in den Briefen nicht eine blosse Condescendenz zu den Lesern Statt fände), sondern sogar eine reale Auffassung derselben zu beweisen scheint. Schon während des Lebens Christi steht ihm ein Antichrist entgegen, Judas, der Sohn des Verderbens, XVII, 12. Vgl. 2 Thess. II, 3. (Apoc. XVII, 11.) wo der Antichrist denselben Namen führt. In Judas war der Satan gefahren, (XIII, 2. τῷ διαβόλῳ ἤδη βεβληκότος εἰς τὴν καρδίαν αὐτοῦ: das nachfolgende ἵνα nöthigt nicht, βάλλειν mit suggerere zu übersetzen; es ist reflexiv Marc. IV, 37. Act. XXVII, 14.) er ist sein Organ (XIV, 30.), um Christus zu tödten. —

Wenn der Apokalyptiker einen römischen Kaiser als Antichristen aufführt, so scheint Daniels und Ezechiels widergottischer Herrscher noch vor Jerusalems Zerstörung vornehmlich desshalb auf dem römischen Thron gesucht worden zu seyn, ungeachtet Augustus bei den Juden sehr beliebt war, (Phil. leg. ad Caj. 1012. 1019. 1036.) weil sie unter einem Caligula ihres Monotheismus wegen so viele Drangsale auszustehen hatten, indem dieser auch von ihnen im Bilde wollte verehrt seyn (Phil. leg. ad Caj. 1002. νομιζέον διαφέρειν καὶ μὴ κατὰ ἄνθρωπον εἶναι, μείζονος δὲ καὶ θειοτέρας μοίρας τετυχηκέναι. 105. τοσαύτη δέ τις περὶ αὐτὸν ἦν

λύττα καὶ παράφορος καὶ παράκοπος μανία, ὥστε καὶ τὰς ἡμιθέους ὑπερβὰς ἐπανήει καὶ ἐπαπειλεῖτο τοῖς τῶν μειζόνων καὶ ἀμφιθαλῶν εἶναι δοκοῦντων σεβασμοῖς. 1008. μέγιστος ἦν καὶ ἀκήρυκτος πόλεμος ἐπὶ τῷ ἔθνει συνεκροτεῖτο. 1011. εἰκόνας γὰρ ἐν ἁπάσαις (προσευχαῖς) ἱδρύοντο Γαΐου. ibid. ὁ Γαΐος ἑαυτὸν ἐξευφώνησεν ὁ λέγων μόνον ἀλλὰ καὶ οἰόμενος θεός. 1010. οἴχεται ἡμῶν τὸ ἱερὸν ἀνδριάντα κολοσσιαῖον εἰσωτάτω τῶν ἀδύτων ἀνατεθῆναι. Γαΐος προσέταξε Διὸς ἐπίκλησιν αὐτῷ. conf. 1021.) Wenn man die hauptsächlichsten Prädikate des Antichrist in den beiden Hauptstellen vergleicht, so wird man sehr geneigt zu glauben, dass Caligula's Gottsucht die Veranlassung dazu gegeben habe. Den Beweis dafür scheint das, obgleich spätere Psalterium Salomonis darzubieten, dessen Vorstellungen gewissermassen das Mittelglied zwischen den prophetischen und den apostolischen Schilderungen bilden. Es fasst die römischen Herrscher, wie der Apokalyptiker (Ewald p. 223. seq.) als eine Collektiv-Person auf, die es zuerst wie einen Vater friedlich in das Haus der Kinder einziehen, (VIII, 20.) darauf es grausam verheeren, das Heiligthum entweihen lässt. Als Nebukadnezars und Pharaos Abbild heisst der Fürst dann der stolze Drache, der schimpflich getödtet werden soll, weil er ἐκ ἐλογίσατο ὅτι ἄνθρωπός ἐσι (cf. Phil. l. c. 1001. ἐφυσήθη τῇ μετρίᾳ, τὸ δελφικὸν γράμμα ὁ διέγνω το γνωθὶ σαυτὸν) καὶ τὸ ὕστερον ἐκ ἐλογίσατο. Εἶπεν ἐγὼ κύριος γῆς καὶ θαλάσσης ἔσομαι καὶ ἐκ ἐπέγνω, ὅτι ὁ θεὸς μέγας κραταιὸς ἐν ἰσχύι αὐτῷ μεγάλῃ (II, 32. 33.). Drum wird ihm (35.) das ewige Verderben. Allerdings sind hierin nicht alle geistigen Züge der Neutestamentlichen Antichristlehre enthalten, doch deren Grundlinien gezogen. Das sich zu Gott machen, und die betrügerische Grausamkeit gegen das Heilige, — treten deutlich hervor. Dass aber wirklich die an-

tichristliche Idee dem Verf. vorgeschwebt habe, scheint unläugbar, da er auch der beiden Zeichen auf den Stirnen erwähnt, von denen die Apokalypse spricht (VII, 3. XIII, 17.) nämlich XV, 8. ὅτι τὸ σημεῖον τῷ θεῷ ἐπὶ δικαίους εἰς σωτηρίαν, 10. τὸ σημεῖον ἀπολείας ἐπὶ τῷ μετώπῳ αὐτῶν.

Es scheint aber neben dieser Ansicht noch eine mystische mit dem persischen System verwandtere verbreitet gewesen zu seyn, wornach der Widersacher der in Menschengestalt erscheinende Satan selbst war. Unter den kirchlichen Schriftstellern trägt sie Theodoret vor Epit. div. decr. XIII. p. 300. ἥξει φύσιν ἀνθρώπειαν ὑποδὺς ὁ τῶν ἀνθρώπων ἀλάστωρ ὁ ἀντίθεος δαίμων. Dass er aus jüdischen Quellen schöpfte, beweist schon die von ihm angegebne Behauptung (quaest. III. in Num. p. 142.) der Verführer werde im Stamme Dan geboren werden (Gen. XLIX, 17. Dan eine Schlange auf dem Wege?) und der neue Zug, den seine Theorie mit spätern jüdischen Vorstellungen gemein hat, dass sich dieser selbst für den Messias ausgeben werde (ὁ χρισὸν μὲν ἑαυτὸν ὀνομάζων cf. Abkath Rochel. ed. Huth. p. 52. ויבוא אצל הרשעים ואמר להם משיח אני אלהיכם. Und wirklich findet sich eine Anspielung auf die wirkliche Erscheinung des Satans, aber als Herrschers, im vierten Buch Esra Cap. V. Dort wird nämlich in der Schilderung der bis zur Unnatur gesteigerten Verwirrung, welche der Ankunft des Messias vorhergehen soll, und deren Personifikation eben der Antichrist ist, gesagt: et regnabit, quem non sperant, qui inhabitant super terram. Dass der hier angedeutete Namenlose und Unverhoffte wirklich der Satan sey, unterliegt wohl keinem Zweifel. Denn der Gedanke an eine Erscheinung des Teufels in Menschengestalt war den Juden gar nicht fremd; liessen sie ihn

ja (die Belege s. bei Eisenmenger cf. Targ Caheleth I, 12.) schon als Salomon auftreten, während einer temporären Verbannung des letztern *).

Das Gesagte scheint zu beweisen, dass de Wette mit Recht der Ansicht Theodorets unter der Lehre des Judenthums Erwähnung thut.

---

*) Die Sage ist diese: Salomo von Uebermuth geblendet, gab Asmodi, dem Fürsten der bösen Geister, seinen Zauberring, durch welchen er über die Geister herrschte, und sie zu sich bannte, wann er wollte. Dieser versenkt das Kleinod ins Meer, führt den Hönig in eine ferne Wüste, und setzt sich auf seinen Thron, wo er so lange die Rolle des Königs spielt, den Götzendienst etc. befördert, bis Salomo nach ausgehaltener Busse den Ring durch einen Fisch wieder bekommt, und zurückkehrt.

Nachträge und Verbesserungen *).

S. 1. L. 3. v. u. lies könnte statt konnte
— 3. — 12. v. u. — möchte — mochte
— 5. — 14. v. o. — müsste — musste
— 8. — 19. v. o. — φάγειν — ἠάγειν

Zu Abh. I. ist zu bemerken, dass in dem wahrscheinlichen Todesjahr Jesu das Osterfest allerdings auf den Dienstag gefallen seyn kann, laut der Berechnung Angers De anno, quo Christus in coelum ascenderit 1850 (Litteraturblatt zur allg. Kirchenz. 1850 Jan.)

Zu Abh. IV. S. 50. L. 4. v. o. Fabr. Cod. Ps. V. T. I. pag. 1080. ff. giebt die hierauf bezügliche Prophezeiung des Elias. Vgl. 4 Esd. IV. C. o dominator domine, sed nos omnes pleni sumus impietate, et ne forte propter nos non impleantur justorum areae, (was nöthig ist zur Ankunft des Messias) propter peccata inhabitantium super terram.

S. 53. L. 5. v. o. ein zu streichen

S. 59. zu Abh. V. Wie hier die Nutzanwendung von der Parabel getrennt wird, so vermuthet ein Rec. im theol. Litteraturbl. 1851. Nro. 88., dass Matth. XXII, 1. zwei ursprünglich verschiedene Parabeln verschmolzen hat, indem der Gast (Vs. 11.) im unhochzeitlichen Kleide nicht damit zusammenpasst, dass der König Gute und Schlechte ohne Unterschied einladen lässt. Ebenderselbe hat das Schlusssprichwort bei der Parabel von den Arbeitern im Weinberg nicht richtig mit dem Gleichniss selbst in Verbindung gesetzt.

S. 64. L. 11. v. o. lies clemens statt clemes
— 68. — 11. — — wäre — war
— 75. — 3. — — פרש — פרש
— 76. Note. Vgl. Tübinger Zeitschrift 1831. Hft. 2. Studien der würtemb. Geistlichkeit 1831. Hft. II.
— — L. 1. v. o. lies Begebenheit statt Begebenheiten
— 77. — 11. v. o. ist religiösen zu streichen
— 80. L. 9. v. u. lies musste statt müsse
— 100. — 16. v. o. — δύναμιν — θύναμιν
— 125. — 2. v. u. — τὸν — τὸ
— 145. — 4. v. u. — Colossae — Colosseae
— 161. — 1. v. o. — der — das
— 162. — 10. v. o. — Anfänge — Anfänger
— 195. — 10. v. o. — bedeutend — unbedeutend

*) Die Fehler in der Interpunktion und griechischen Accentuation wird der Leser selbst zu verbessern gebeten.

Bei F. C. Löflund und Sohn in Stuttgart sind erschienen:

Studien der evangelischen Geistlichkeit Württembergs von C. B. Klaiber.

Inhalt:

IIter Band. 1tes Heft.

I. Die Lehre von der παρουσια Christi. Eine exegetisch-dogmatische Untersuchung von Baumeister. Fortsetzung.
II. Einige Bemerkungen über das Buch Josua. Von Hauff.
III. Die Klassiker und deren Einfluss, vornehmlich auf den Geistlichen. Von Bauer.
IV. Zur vaterländischen Kirchen- und Religions-Geschichte. Nach handschriftlichen Quellen mitgetheilt von Jäger.
V. Antwort auf die Anfragen im zweiten Hefte des ersten Bandes dieser Studien S. 262. Von Andler.

IIter Band. 2tes Heft.

I. Lehre Christi von seiner Parusie. Schluss. Von Baumeister.
II. Ueber den Begriff der sichtbaren Kirche. Von Wurm.
III. Ist der Tod Jesu als ein blosser Scheintod anzusehen. Von B. in E.
IV. Versuch über die Frage: Wohin gehört nach der synoptischen Darstellung der Leidensgeschichte Jesu der Abschnitt des Johanneischen Evangeliums vom Anfang des 13ten bis zu Ende des 17ten Kapitels. Von Zeller.
V. Ueber Joh. 6, 51—56. mit besonderer Rücksicht auf Dr. Schulz's christliche Lehre vom heiligen Abendmahl. Von Steudel.
VI. Ueber Schullehrerconferenzen in Würtemberg. Von Riecke.

IIIter Band. 1tes Heft.

I. Ueber den nachtheiligen Einfluss des Rationalismus auf die Führung des evang. Predigtamts. Von Köhler.
II. Grundzüge zu einer repräsentativen Verfassung der protestant. Kirche, namentl. in Würtemberg. Von Bengel.
III. Worte zur Verständigung über das alte Kirchengut und die wahren ökonomischen Interessen der evangelischen Gemeinden und Geistlichen in Würtemberg. Von Dr. X. geprüft von Baumeister.
IV. Exegetische Studien von Scholl.
V. Dr. Peter Jakobi, Probst zu Backnang. Von Heyd.
VI. Bemerkungen und Anfragen.

IIIter Band. 2tes Heft.

I. Ueber die Lehre von der Inspiration, in Beziehung auf das Neue Testament, ein Versuch von Repetent M. Elwert in Tübingen.
II. Vergleichung der Trinitätslehre des Arius mit der der beiden Socine, und der neueren Rationalisten. Von W. Zeller, Vikar in Kleinbottwar, Marbacher Diöcese.
III. Dinters Leben (von ihm selbst beschrieben, ein Lesebuch für Aeltern und Erzieher etc. Neustadt a. d. O. — 1830.) auf dem Standpunkte des christlichen Predigers und des Pädagogen betrachtet von M. Steudel, Pfarrer in Oberurbach, Diöcese Schorndorf.
IV. An Herrn Dr. Steudel. Antwort auf dessen Gegenbemerkungen etc. in der Tüb. Zeitschrift Jahrg. 1831. Hft. 2. S. 129. ff. von Scholl, Diakonus in Ulm.

Date Due

Library Bureau Cat. no. 1137

27513

BS
2330
S358

27513

AUTHOR

Schneckenburger, M.

TITLE

Einleitung ins N.T.

DATE LOANED	BORROWER'S NAME

S0-GFV-978